DR. SAHRI, MA.

# MENGKAJI FALSAFAH ILMU KALAM

## Reformulasi Kualitas Iman di Era Digital

Bildung

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

# PONTIANAK

KALIMANTAN BARAT – INDONESIA

# MENGKAJI FALSAFAH ILMU KALAM
## Reformulasi Kualitas Iman di Era Digital

DR. SAHRI, MA.

# MENGKAJI FALSAFAH ILMU KALAM

## Reformulasi Kualitas Iman di Era Digital

Bildung

Copyright ©2022, Bildung, Dr. Sahri, MA.
*All rights reserved*

**MENGKAJI FALSAFAH ILMU KALAM**
**Reformulasi Kualitas Iman di Era Digital**

Dr. Sahri, MA.

Editor: Sri Haryanto
Desain Sampul: Ruhtata
Layout/tata letak Isi: Tim Redaksi Bildung

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Mengkaji Falsafah Ilmu Kalam: Reformulasi Kualitas Iman di Era Digital/Dr. Sahri, MA./Yogyakarta: CV. Bildung Nusantara, 2022

x + 206 halaman; 15 x 23 cm
ISBN: 978-623-6379-81-3

Cetakan Pertama: September 2022

Penerbit:
**BILDUNG**
Jl. Raya Pleret KM 2
Banguntapan Bantul Yogyakarta 55791
Email: bildungpustakautama@gmail.com
Website: www.penerbitbildung.com

Anggota IKAPI

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku tanpa seizin tertulis dari Penerbit dan Penulis

# PENGANTAR PENULIS

PENULIS memanjatkan puji syukur kepada Allah Swt. atas anugerah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku yang berjudul *Mengkaji Falsafah Ilmu Kalam: Rekonstruksi Kualitas Iman di Era Digital* ini. Buku ini merupakan kelanjutan dari buku pertama yang berjudul *Memahami Falsafah Ilmu Kalam: Konstruksi Sejarah dan Pemikiran Era Klasik dan Moden.*

Buku ini bertujuan untuk memperkenalkan falsafah dan aliran-aliran Ilmu Kalam lebih lanjut dalam Islam serta ajaran-ajarannya. Falsafah Ilmu Kalam menekankan pada aspek filosofi dan historisitas Ilmu Kalam, hukum mempelajari Ilmu Kalam, dan hubungan Ilmu Kalam dengan disiplin keilmuan lainnya sebagai bagian dari rekonstruksi iman di kalangan anak-anak generasi milineal.

Buku ini selain menyoroti aspek falsafah dan alirannya, juga membahas isu-isu penting yang menjadi perbincangan hangat di dalam disiplin ilmu kalam, seperti isu-isu tentang konsep iman dan kufur, perbuatan Tuhan dan perbuatan Manusia, sifat-sifat Tuhan, konsep akal dan wahyu, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, dan konsep keadilan Tuhan. Selain itu, secara historis, buku ini merambah pada pemikiran kalam kontemporer dari banyak tokoh, baik luar maupun dalam negeri, seperti Ismail Al-Faruqi, Nurcholis Madjid dan lain-lain.

Dalam sejarah dapat diketahui bahwa dalam Islam pernah muncul pemikiran-pemikiran atau pendapat mengenai masalah akidah, walaupun sebagian dari pendapat itu sudah tidak ada lagi di masa sekarang ini. Meskipun demikian, apabila ajaran dan pemikiran mengenai akidah Islam dikaji dari sejarahnya, apa

yang pernah ada itu akan menjadi salah satu pembicaraan penting dalam sejarah pemikiran Islam, karena masalah ini merupakan warisan intelektual Islam yang cukup berharga. Itulah antara lain urgensinya dari kajian ini, terutama bagi civitas akademika Fakultas Ushuluddin, baik untuk masa kini maupun untuk masa depan.

Penulis menyampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang terlibat secara langsung maupun tidak langsung dalam proses penulisan buku ini, terutama kolega penulis di kampus tempat penulis mengabdi. Kepada keluarga penulis atas pengertian dan kesabaran selama menyelesaikan buku ini. Demikian juga Kepada Penerbit Bildung Yogyakarta yang bersedia menerbitkan buku ini, penulis sampaikan terima kasih.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt. penulis memohon semoga buku ini membawa kemanfaatan dan pencerahan. Sebagai karya tulis, penulis mengharapkan masukan dan kritikan yang konstruktif bagi perbaikan buku ini ke depan.

*Jazakumullah khairal jaza'*

Pontianak, Septermber 2022

Penulis,

Dr. Sahri, M.A.

## DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS → v
DAFTAR ISI → vii

PENDAHULUAN → 1

BAB I HUBUNGAN ILMU KALAM DENGAN ILMU LAINNYA → 7
A. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Filsafat → 7
B. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Tasawuf → 8
C. Titik Persamaan Filsafat dan Ilmu Kalam → 10
D. Titik Perbedaan Filsafat dan Ilmu Kalam → 11

BAB II ALIRAN MU'TAZILAH DAN PERSOALANNYA → 14
A. Sejarah Aliran Mu'tazilah → 14
B. Penamaan Mu'tazilah → 25
C. Tokoh-tokoh Mu'tazilah dan Tingkatannya → 28
D. Beberapa Pecahan Mu'tazilah → 30
E. Rasionalitas Mu'tazilah → 39
F. Lima Ajaran Pokok *(Al-Ushul Al-Khamsah)* Mu'tazilah → 41
G. Pengaruh Pemikiran Mu'tazilah di Indonesia → 52

BAB III ALIRAN ASY'ARIYAH DAN PERSOALANNYA → 58
A. Asal-usul Aliran Asy'ariyah → 58
B. Metode Pemikiran Aliran Asy'ariyah → 60
C. Pemikiran-pemikiran Teologi Asy'ariyah → 64

BAB IV ALIRAN MATURIDIYAH DAN PERSOALANNYA → 73
A. Asal-usul Aliran Maturidiyah → 73

B. Metode Pemikiran Aliran Maturidiyah → 76
C. Tokoh dan Pemikiran Aliran Maturidiyah → 78
D. Perbandingan Aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah → 85
E. Perbandingan Keduanya dengan Mu'tazilah → 88

BAB V ALIRAN SALAFIYAH DAN PERSOALANNYA → 95
A. Asal-usul dan Tokoh Aliran Salafiyah → 95
B. Metode Pemikiran Teologi Aliran Salafiyah → 100
C. Perkembangan Gerakan Salafiyah → 102
D. Pemikiran-pemikiran Aliran Salafiyah → 105

BAB VI ALIRAN WAHABIYAH DAN PERSOALANNYA → 110
A. Asal-usul Aliran Wahabiyah → 110
B. Ajaran-ajaran Aliran Wahabiyah → 114
C. Perkembangan Wahabisme di Indonesia → 116

BAB VII ALIRAN BAHA'IYAH DAN PERSOALANNYA → 119
A. Asal-usul Aliran Baha'iyah → 119
B. Pemikiran-pemikiran Aliran Baha'iyah → 122
C. Perkembangan Baha'iyah sebagai Agama Baru → 126

BAB VIII ALIRAN AHMADIYAH DAN PERSOALANNYA → 131
A. Asal-usul dan Perkembangan Aliran Ahmadiyah → 131
B. Ajaran Aliran Ahmadiyah → 134

BAB IX BERBAGAI ISU PENTING DALAM ILMU KALAM (SEBUAH STUDI PERBANDINGAN) → 139
A. Konsep Iman dan Kufur → 139
B. Perbuatan Tuhan dan Perbuatan Manusia → 143
C. Sifat-sifat Tuhan → 147
D. Konsep Akal dan Wahyu → 148
E. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan → 152

F. Konsep Keadilan Tuhan → 152

BAB X PEMIKIRAN KALAM KONTEMPORER → 154
A. Ismail Raji al-Faruqi → 154
B. Harun Nasution → 156
C. H.M. Rasjidi → 164
D. Nurcholis Madjid → 172

PENUTUP → 180

DAFTAR PUSTAKA → 191
BIODATA PENULIS → 205

# PENDAHULUAN

UMAT ISLAM memiliki beberapa hal yang memperlihatkan kesatuan umat Islam. Kesatuan itu yaitu, satu pandangan keesaan Tuhan, nabi terakhir yang satu, ka'bah yang satu. satu simbol persatuan yaitu ibadah haji di Mekah dan di Arafah.

Meskipun begitu, kita sering juga menemukan perselisihan antar umat Islam. Apalagi pada era komunikasi digital seperti sekarang ini, ujaran kebencian antar umat Islam muncul dan mudah berlipat ganda. Hal ini memperkeras perselisihan. Keras, hingga terjadi permusuhan bahkan kekerasan fisik. Hal ini tidak sesuai dengan fungsi utama komunikasi. Komunikasi berasal dari kata bahasa Inggris *communion*. *Communion* artinya kebersamaan, persatuan, pergaulan. Selain itu, perselisihan tersebut juga tidak sesuai dengan ajaran dari Al-Qur'an surat al-Imran ayat 103.

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

"Dan berpegang teguhlah kalian pada tali (agama) Allah seraya berjama'ah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa jahiliah) bermusuhan, lalu Allah mempersatukan hatimu, sehingga dengan karunia-Nya kamu menjadi bersaudara, sedangkan (ketika itu) kamu berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari sana. Demikianlah, Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu mendapat petunjuk."

Semestinya umat Islam bukan peselisihan yang saling merusak, melainkan konflik konstruktif, berlomba-lomba dalam kebaikan. Iman pada era digital semestinya iman yang mengikuti amanat ajaran Al-Qur'an tersebut.

Apa yang bisa dilakukan untuk mengurangi perselisihan antar umat Islam ? Ilmu kalam yang dikaji dalam buku ini relevan untuk mengurangi perselisihan antar umat Islam dengan membersihkan pelabelan dan prasangka menyudutkan yang keliru. Ilmu kalam bisa membersihkan karena berupaya memahami sudut pandang aneka golongan dalam Islam, memahami sejarah kemunculan pandangan dan hal tersebut didukung dengan sumber-sumber yang bisa dipertanggungjawabkan. Prasangka dan pelabelan yang keliru akan ditolak dengan dukungan argumentasi yang disediakan ilmu kalam.

Ilmu kalam secara istilah adalah ilmu yang membahas tentang kepercayaan pada Allah, Nabi Muhammad, dan Al-Qur'an beserta penjelasan serta dalil-dalil pendukungnya. Dalil-dalil pendukung ini terdiri dari dalil akli atau akal rasional dan naqli yaitu dalil dari wahyu Al-Qur'an dan sunah. Ada aneka persamaan kepercayaan antar golongan dalam Islam, misalnya tentang keesaan Tuhan, posisi Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir.

Namun dalam detail-detail kecil, ada beberapa perbedaan kepercayaan di antara kelompok umat Islam yang berbeda. Perbedaan muncul ketika ada pertanyaan-pertanyaan yang detail. Pertanyaan-pertanyaan itu misalnya: sejauh mana manusia bergantung pada kehendak mutlak Tuhan dalam menentukan perjalanan hidupnya? Atau manusia terikat seluruhnya dengan kehendak mutlak Tuhan? Apa kriteria orang muslim? Siapakah yang layak menjadi pemimpin umat Islam? Apa peran akal dalam agama?

Atas pertanyaan-pertanyaan tersebut, umat Islam menanggapinya dengan jawaban yang berbeda satu sama lain. Masing-

masing jawaban tersebut mempunyai dalil akli ( akal rasio) dan naqli (Al-Qur'an dan sunah). Ilmu kalam berupaya memahami kepercayaan umat Islam baik secara umum maupun secara detail di antara aneka golongan tersebut, baik persamaan maupun perbedaan. Perbedaan jawaban itu bisa menjadi bahan perselisihan. Misalnya dalam sejarah perbedaan definisi muslim mendasari tuduhan kafir yang berujung pada kekerasan berdarah.

## Peran Ilmu Kalam: Membantu Memahami Aneka Sudut Pandang

Dengan pengertian ilmu kalam tersebut, ilmu kalam membantu memahami aneka sudut pandang golongan dalam Islam. Memahami sudut pandang ini penting untuk mengurangi perselisihan antar umat Islam. Karena dengan memahami sudut pandang masing-masing, pelabelan yang menyudutkan akan jauh lebih berkurang. Peluang untuk memaklumi akan semakin besar, karena mengerti dalil dari masing-masing golongan.

Jika hendak memahami aneka sudut pandang golongan dalam Islam, mengapa ilmu kalam sering bercerita tentang masa lalu? Pemikiran-pemikiran pada masa kini banyak dipengaruhi masa lalu. Aliran-aliran pemahaman yang ada pada masa kini lahir sejak lama.

Aneka golongan dalam Islam banyak yang terkelompokkan menurut kesamaan pemahaman dalam isu-isu ilmu kalam. Saat ini ada kelompok Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jamaah Tabligh, Syi'ah dan sebagainya. Nahdlatul Ulama menganut paham bidang akidah mengikuti pemikiran Abu Hasan Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Muhammadiyah punya kemiripan dengan pemikiran Abu Hasan Asy'ari, tetapi lebih menekankan untuk tidak membicarakan hal-hal yang tidak tercapai oleh akal, sehingga cukuplah berpikir mengenai makhluk-Nya untuk membuktikan kekuasaan dan kebijaksanaan-Nya. Kelompok lainnya juga menganut satu aliran dalam ilmu kalam. Karena itu memahami

ilmu kalam ikut membantu memahami aneka kelompok dalam Islam.

Memahami aliran-aliran ilmu kalam memahami aneka ragam pemahaman aneka kelompok dalam Islam tersebut secara lebih empatik. Memahami secara lebih empatik karena ilmu kalam menggali pemahaman dari aliran yang berbeda-beda menurut sudut pandang masing-masing penganutnya. Ilmu kalam tidak menggambarkan aliran-aliran kalam dengan hanya berprasangka dan memberi label tanpa melakukan penyelidikan yang hati-hati.

Salah satu sebab utama perselisihan itu adalah penyebaran pesan yang saling menyudutkan antar kelompok. Adanya media komunikasi digital semakin mempermudah komunikasi yang saling menyudutkan tersebut. Sehingga, perselisihan semakin keras. Contoh bentuk komunikasi yang menyudutkan adalah memberikan tudingan kafir, ahli bid'ah, dan sebagainya. Ilmu kalam membantu melakukan klarifikasi atas prasangka-prasangka yang menyudutkan tersebut dengan didukung argumentasi dalil yang kuat. Dengan demikian diharapkan terjadi saling pemahaman yang lebih baik.

Tanpa ilmu kalam yang membahas aneka macam aliran pandangan tentang kepercayaan dasar dalam Islam, maka orang akan belajar kepercayaan dari satu sudut pandang. Lalu memandang sudut pandang lain nampak aneh dan seolah di luar Islam. Dalam situasi ini, kita tidak bisa melakukan klarifikasi atas ujaran-ujaran kebencian berdasarkan prasangka dan cerita palsu.

## Memahami Sejarah Pemikiran Kalam

Perselisihan tidak hanya menyudutkan dari segi pemahaman, tetapi juga menyudutkan dengan sejarah fiktif. Memahami sejarah gagasan ini penting untuk melakukan klarifikasi atas sejarah-sejarah fiktif yang menyudutkan itu. Sejarah fiktif misalnya, cerita bahwa suatu kelompok dalam Islam itu didirikan oleh orang jahat dari luar Islam. Walaupun gagasan kepercayaan kelompok

tersebut tidak dipermasalahkan, cerita tersebut bisa mencemarkan suatu kelompok tersebut. Ilmu kalam adalah ruang percakapan untuk memeriksa fiktif tidaknya cerita tersebut. Sehingga cerita fiktif tidak mudah diterima dalam komunikasi antar golongan dalam Islam.

Sejarah juga membantu mengidentifkasi kebaruan dari pelabelan yang menyudutkan. Ada kelompok-kelompok dalam Islam yang sejak lebih dari seribu tahun yang lalu tidak mendapatkan label kafir, tetapi saat ini malah mendapatkan label non Islam. Sehingga bila kita membenarkan pelabelan baru ini, berarti kita sekaligus juga menganggap pandangan para ulama sejak zaman dahulu sampai sekarang melakukan kekeliruan. Anggapan semacam ini perlu dipertanyakan.

## Ilmu Kalam sebagai Klarifikasi secara Ilmiah

Ilmu kalam beredar di komunitas sarjana yang ketat menuntut validitas dari suatu pandangan. Ilmu kalam sebagai disiplin tersendiri muncul pada masa khalifah al-Ma'mun (813-833 Masehi) dari Bani Abbasiyah. Ilmu kalam ini bukan ilmu yang tertutup, melainkan kajian yang terbuka bagi siapa saja yang mengujinya. Ilmu ini telah melewati pemeriksaan para ahli dan para ulama. Dengan demikian akumulasi pengetahuan yang terbangun dalam ilmu kalam telah mapan dengan dukungan dalil akli (akal) maupun naqli (wahyu dan sunah).

Dengan dukungan dalil dan pemeriksaan para ulama dari generasi ke generasi, ilmu kalam cukup kredibel untuk mengkoreksi benar tidaknya pelabelan dan cerita sejarah yang menyudutkan. Sehingga dengan demikian peluang untuk saling memahami antar golongan akan semakin lebar. Peluang untuk perselisihan yang menggunakan prasangka dan cerita bohong akan tertekan.

Dari paparan di atas, terlihat bahwa Ilmu kalam sangat penting pada era digital ini untuk mengurangi perselisihan antar

umat Islam. Ilmu kalam menyediakan pengetahuan beserta argumentasi untuk mematahkan ujaran-ujaran kebencian dan pelabelan yang menyudutkan. Tanpa ilmu kalam, cerita fiktif maupun pelabelan yang menyudutkan yang merupakan benih konflik yang menghancurkan tersebut akan sulit dipatahkan. Dengan ilmu kalam, kita punya bekal untuk membasmi benih perselisihan tersebut.

Penulis membahas ilmu kalam dalam dua buku. Buku pertama berjudul *Memahami Falsafah Ilmu Kalam* yang telah terbit pada tahun 2021. Buku tersebut membahas cakupan ilmu kalam dan aliran-aliran Khawarij, Jabariyah, Qadariyah, Syi'ah, Murji'ah serta pemikiran kalam modern. Kedua adalah buku yang Anda pegang ini untuk melengkapi buku pertama. Buku berjudul *Mengkaji Falsafah Ilmu Kalam* ini menjelaskan tentang Aliran Mu'tazilah, Salafiyah, Ahmadiyah serta isu penting ilmu kalam. Pembahasan tentang aliran tersebut sangat diperlukan mengingat pengaruhnya cukup besar bagi umat Islam dulu hingga saat ini. Sehingga pembahasan ilmu kalam tidak lengkap tanpa aliran-aliran tersebut.

Dengan pemahaman tentang ilmu kalam dari aneka sudut pandang, kita bisa merumuskan iman yang lebih menghormati perbedaan, mencegah konflik yang merusak serta berlomba-lomba dalam kebaikan.

# BAB I
# HUBUNGAN ILMU KALAM DENGAN ILMU LAINNYA

## A. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Filsafat

PARA AHLI yang berpendapat bahwa Ilmu Kalam dan Filsafat memiliki hubungan karena pada dasarnya Ilmu Kalam adalah ilmu ketuhanan dan keagamaan. Sedangkan filsafat adalah pembuktian intelektual. Awalnya, filsafat yunani telah menarik perhatian kaum muslimin, terutama sesudah ada terjemahan buku-buku filsafat yunani kedalam bahasa arab sejak zaman khalifah al-Mansur (754-775M) dalam mencapai puncaknya pada masa Al-Makmun (813-833 M) dari khalifah bani Abbasiyah. Antara ilmu Kalam dan filsafat ada perbedaan cara pembinaannya.

Ilmu Kalam timbul secara berangsur-angsur dan mula-mula hanya berupa hal yang terpisah. Tetapi filsafat ini seakan-akan serentak. Sebab bahan-bahannya diperoleh dari Yunani dan sebagaimana dalam keadaan sudah lengkap atau hampir lengkap. Mereka ahli-ahli filsafat itu tinggal mempertemukan dengan ajaran-ajaran Islam. Filsafat Islam memasuki seluruh ilmu-ilmu keislaman di mana ilmu Kalam merupakan puncak kepribadiannya.

Ibnu Khaldun (w. 808H/1406M) mengatakan bahwa persoalan-persoalan ilmu kalam sudah bercampur dengan persoalan-persoalan filsafat, sehingga sukar dibedakan satu dengan lainnya. Demikian pula, Tenneman atau H. Ritter memasukkan mutakallimin ke dalam filosof Islam.

Namun, sebagian pakar lain berpendapat berbeda, seperti halnya Fuad Al-Ahwani, ia tidak setuju apabila filsafat disamakan dengan Ilmu Kalam. Karena Ilmu Kalam dasarnya

adalah ilmu agama, sedangkan filsafat dasarnya intelektual (akal). Obyek pembahasannya bagi Ilmu Kalam berdasar pada Allah SWT dan sifat-sifatnya serta hubungannya dengan alam dan manusia yang berada di bawah syari'at-Nya. Obyek filsafat adalah alam dan manusia serta pemikiran tentang prinsip wujud dan sebab-sebabnya. Seperti filosuf Aristoteles yang dapat membuktikan tentang sebab pertama yaitu Tuhan. Tetapi ada juga yang mengingkari adanya wujud Tuhan, sebagaimana aliran Materialisme.[1] Dengan demikian, dalam pandangan kelompok ini menyimpulkan bahwa Ilmu Kalam dan filsafat tidak memiliki hubungan karena obyek kajiannya berbeda. Kalam obyek kajiannya lebih mendasar pada ketuhanan, sedangkan filsafat objek kajiannya tentang alam dan manusia.

## B. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Tasawuf

Ilmu Kalam adalah disiplin ilmu keIslaman yang banyak mengedepankan pembicaraan tentang persoalan-persoalan kalam Tuhan. Persoalan-persoalan kalam ini biasanya mengarah sampai pada perbincangan yang mendalam dengan dasar-dasar argumentasi, baik *aqliyah* maupun *naqliyah*. Argumentasi yang dimaksudkan adalah landasan pemahaman yang cenderung menggunakan metode berpikir filosofis, sedangkan argumentasi *naqliyah* biasanya bertendensi pada argumentasi berupa dalil-dalil Alquran dan hadits. Pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam Ilmu Kalam terkesan tidak menyentuh rasa rohaniah. Sebagai contoh, Ilmu Kalam membahas bahwa Allah bersifat *Sama'*, *Bashar*, *Kalam*, *Iradah*, *Qudrah*, *Hayat*, dan sebagainya. Namun, Ilmu Kalam tidak menjelaskan bagaimana seorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah mendengar dan melihatnya, bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika membaca Alquran, bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari kekuasaan Allah?

[1] Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*

Pernyataan-pernyataan tersebut sulit terjawab hanya dengan berlandaskan pada Ilmu Kalam. Biasanya, yang membicarakan penghayatan sampai pada penanaman kejiwaan manusia adalah Ilmu Tasawuf. Disiplin inilah yang membahas bagaimana merasakan tidak saja termasuk dalam lingkup hal yang diwajibkan. Pada ilmu kalam ditemukan pembahasan iman dan definisinya, kekufuran dan manifestasinya, serta kemunafikan dan batasannya. Sementara pada ilmu tasawuf ditemukan pembahasan jalan atau metode praktis untuk merasakan keyakinan dan ketentraman. Sebagaimana dijelaskan juga tentang menyelamatkan diri dari kemunafikan. Semua itu tidak cukup hanya diketahui batasan-batasannya oleh seseorang. Sebab terkadang seseorang sudah tahu batasan-batasan kemunafikan, tetapi tetap saja melaksanakannya.[2]

Dalam kaitannya dengan Ilmu Kalam, Ilmu Tasawuf mempunyai fungsi sebagai berikut:

1. Ilmu Tasawuf sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman Kalam. Penghayatan yang mendalam lewat hati terhadap Ilmu Kalam menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, Ilmu Tasawuf merupakan penyempurna Ilmu Kalam.
2. Ilmu Kalam berfungsi sebagai pengendali ilmu Tasawuf. Oleh karena itu, jika timbul suatu aliran yang bertentangan dengan aqidah, atau lahir suatu kepercayaan baru yang bertentangan dengan Alquran dan As-Sunah, hal itu merupakan penyimpangan atau penyelewengan.
3. Ilmu Tasawuf berfungsi sebagai pemberi kesadaran rohaniah dalam perdebatan-perdebatan Kalam. Sebagaimana disebutkan bahwa Ilmu Kalam dalam dunia Islam cenderung menjadi sebuah ilmu yang mengandung muatan rasional di samping muatan *naqliyah*. Ilmu Kalam dapat bergerak ke arah yang lebih bebas. Di sinilah ilmu Tasawuf berfungsi memberi muatan rohaniah sehingga Ilmu Kalam terkesan sebagai dialektika

[2] Hasbi, *Ilmu Kalam*, 15

keIslaman belaka, yang kering dari kesadaran penghayatan atau sentuhan hati.[3]

Relasi antara ilmu Kalam atau ilmu Tauhid dan ilmu Tasawuf, Al-Ghazali menjelaskan dengan baik mengenai persoalan tauhid kepada Allah, terutama berkenaan dengan nama-nama Allah yang merupakan materi pokok ilmu Tauhid. Nama Tuhan *Ar-Rahman* dan *Al-Rahim*, pada aplikasi rohaniahnya merupakan sebuah sifat yang harus diteladani. Jika sifat *Ar-Rahman* diaplikasikan, seseorang akan memandang orang yang durhaka dengan kelembutan bukan kekasaran; melihat orang dengan mata *rahim*, bukan dengan mata yang menghina, bahkan ia mencurahkan ke-*rahim*-annya kepada orang yang durhaka agar orang tersebut dapat diselamatkan. Dengan ilmu Tasawuf, semua persoalan yang berada dalam kajian ilmu Tauhid terasa lebih bermakna, tidak kaku, bahkan akan lebih dinamis dan aplikatif.[4]

## C. Titik Persamaan Filsafat dan Ilmu Kalam

Ilmu kalam, filsafat, dan tasawuf mempunyai kemiripan objek kajian. Objek kajian ilmu kalam adalah ketuhanan dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya. Objek kajian filsafat adalah masalah ketuhanan di samping masalah alam, manusia, dan segala sesuatu yang ada. Sementara itu objek kajian tasawuf adalah Tuhan, yakni upaya-upaya pendekatan terhadapnya. Jadi, dilihat dari aspek objeknya ketiga ilmu itu membahas masalah yang berkaitan dengan ketuhanan.

Argumentasi filsafat, ilmu kalam dibangun di atas dasar logika. Oleh karena itu, hasil kajiannya bersipat spekulatif (dugaan yang tak dapat dibuktikan secara empiris, riset, dan eksperimental). Kerelatifan hasil karya logika itu menyebabkan beragamnya kebenaran yang di hasilkan. Ilmu kalam dengan metodenya sendiri berusaha mencari kebenaran tentang Tuhan dan yang berkaitan dengannya. Filsafat dengan wataknya sendiri pula,

[3] Basrawi Anwar, *Antara Tasawuf dan Ilmu Kalam: Suatu Tinjauan Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), 36-42

[4] Anwar, *Ilmu Kalam*, 43

berusaha menghampiri kebenaran, baik tentang alam maupun manusia (yang belum atau tidak dapat dijangkau oleh ilmu pengetahuan karena berada di luar atau di atas jangkauannya), atau tentang Tuhan. Sedangkan, tasawuf juga dengan metodenya yang tifikal berusaha menghampiri kebenaran yang berkaitan dengan perjalanan menuju Tuhan.[5]

## D. Titik Perbedaan Filsafat dan Ilmu Kalam.

Jika ditinjau dari aspek historis, Ilmu Kalam berawal dari proses politik yang tidak sesuai dengan peristiwa arbitrase yang dilakukan oleh kalangan Ali terhadap Muawiyah. Aspek politik ini menjurus kepada akidah sebagai implikasi terhadap tindakan curang yang dilakukan oleh kalangan Muawiyah terhadap *Ahl al-Bait*. Dengan adanya pro dan kontra inilah yang memunculkan beberapa *firqah* kalam di kalangan umat Islam.

Tasawwuf berawal dari kesungguhan seseorang dalam menjalankan syara'. Namun dalam prosesnya, pada zaman Umawiyyah, telah terjadi kemewahan dunia yang berlebihan di kalangan hartawan dan penguasa.[6] Makanya bagi kalangan sufi tetap mempertahankan hidup sederhana dan sungguh-sungguh dalam beribadah yang dimulai dengan usaha untuk menjadi seseorang yang *zahid*. Ibrahim Madkour membagi historis Tasawuf ini ke dalam beberapa fase. Fase pertama tampil dalam bentuk ibadah dan zuhud, di antara tokohnya Al-Hasan al-Bashri (110H) dari Bashrah, Ibrahim ibn Adham (159H) dari Balk dan Rabiah al-Adawiyah salah seorang tokoh zuhud dari kaum wanita. Pada fase berikutnya kaum sufi mulai melakukan kajian teoritis, dan berorientasi pada jiwa dan segala rahasianya. Mereka juga membicarakan keasyikan, kerinduan, kecintaan, takut, harapan, cinta, emosi dan lain-lain. Pada fase ketiga, muncullah tokoh-tokoh yang lebih menyerupai kaum filosof seperti Suhrahwardi (586H), Ibn al-Arabi dan lain-lain. Inilah yang terjadi abad ke-6

[5] Anwar, *Ilmu Kalam*, 39-40
[6] Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1995), 153

sampai ke-7.[7]

Sedangkan filsafat, dimulai dari lahirnya filsafat Yunani yang diawali pertentang antara mitos dan logos, rasa ingin tahu, rasa kagum dan perkembangan kesusasteraan. Mitos adalah suatu keyakinan lama yang berkembang pesat sedangkan logos adalah suatu potensi yang ada dalam diri manusia yang selalu siap untuk berfikir. Adapun rasa ingin tahu dan kagum dimaksud adalah keingintahuan manusia terhadap dunia yang dihadapinya yang diiringi dengan perasaan kagum. Sedangkan perkembangan kesusasteraan adalah interpretasi pemikir Yunani terhadap ungkapan yang berisikan teka-teki, dongeng-dongeng dan amsal-amsal yang metaforis.[8]

Perbedaan di antara ketiga ilmu tersebut terletak pada aspek metodologinya. Ilmu Kalam, sebagai ilmu yang menggunakan logika, di samping argumentasi-argumentasi *naqliyah* berfungsi untuk mempertahankan keyakinan ajaran agama, yang sangat tampak apologinya. Pada dasarnya ilmu ini menggunakan metode dialektika (*jadaliyah*) dikenal juga dengan istilah dialog keagamaan, ilmu kalam berisi keyakinan-keyakinan kebenaran agama yang dipertahankan melalui argumen-argemen rasional. Sebagian ilmuwan bahkan mengatakan bahwa ilmu ini berisi keyakinan-keyakinan kebenaran, praktek dan pelaksanaan ajaran agama, serta pengalaman keagamaan yang dijelaskan dengan pendekatan rasional.

Sementara itu, filsafat adalah sebuah ilmu yang digunakan untuk memperoleh kebenaran rasional. Metode yang digunakan pun adalah metode rasional. Filsafat menghampiri kebenaran dengan cara menuangkan (mengembarakan atau mengelanakan) akal budi secara *radikal* (mengakar), *integral* (menyeluruh), serta *universal* (mendalam) tidak merasa terikat oleh ikatan apa pun, kecuali ikatan tangannnya sendiri yang bernama logika.[9] *Radix*

[7] Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 101-103
[8] Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum,* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), 7
[9] Anwar, *Ilmu Kalam*, 40

artinya akar, sehingga berpikir radikal artinya sampai ke akar suatu masalah, mendalam sampai ke akar-akarnya, bahkan melewati batas-batas fisik yang ada, memasuki medan pengembaraan di luar suatu yang fisik. Berfilsafat adalah berpikir dalam tahap makna, ia mencari hakikat makna dari sesuatu atau keberadaan dan kehadiran.[10]

Adapun ilmu Tasawuf adalah ilmu yang lebih menekankan rasa dari pada rasio. Oleh sebab itu, filsafat dan tasawuf sangat *distingtif*. Sebagai sebuah ilmu yang prosesnya diperoleh dari rasa, ilmu Tasawuf bersifat sangat subjektif, yakni sangat berkaitan dengan pengalaman seseoarang. Itulah sebabnya, bahasa tasawuf sering tanpak aneh bila dilihat dari aspek rasio. Hal ini karena pengalaman rasa sangat sulit dibahasakan. Pengalaman rasa lebih mudah dirasakan langsung oleh orang yang ingin memproleh kebenarannya dan mudah digambarkan dengan bahasa lambang, sehingga sangat *interpretable* (dapat diinterpretasikan bermacam-macam).

Sebagian orang memandang bahwa ketiga ilmu tersebut memiliki jenjang tertentu. Jenjang pertama adalah ilmu Kalam, kemudian Filsafat dan yang terakhir adalah ilmu Tasawuf. Oleh sebab itu, merupakan suatu kekeliruan apabila dialektika kefilsafatan atau tasawuf teoretis diperkenalkan kepada masyarakat awam karena akan berdampak pada terjadinya *rational jumping* (lompatan pemikiran).[11]

[10] Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Lesfi, 2002), 3-4
[11] Anwar, *Ilmu Kalam*, 41-42

# BAB II
# ALIRAN MU'TAZILAH DAN PERSOALANNYA

## A. Sejarah Aliran Mu'tazilah

SEJARAH PERJALANAN Mu'tazilah, sebagaimana sejarah pada umumnya, dapat diapahami dan dideskripsikan dengan apa yang dalam sejarah dikenal sebagai teori siklus.[1] Teori ini menggambarkan suatu peristiwa historis dimulai dari fase lahir atau kemunculan, diikuti oleh perkembangan atau kemajuan dan kemudian fase kemunduran (kehancuran); Mu'tazilah dalam perjalanan sejarahnya mengalami ketiga fase histori ini. Sesuai dengan teori siklus, deskripsi tentang sejarah Mu'tazilah dalam bahasan ini digunakan peristiwa mihnah sebagai batas demarkasinya, sehingga sejarah Mu'tazilah dibagi menjadi dua dekade yakni masa sebelum mihnah dan paska mihnah.

### 1. Mu'tazilah Pra-Mihnah

Bahasan mengenai Mu'tazilah dalam dekade pra atau sebelum peristiwa mihnah ini dapat difokuskan setidaknya pada dua hal berikut: episode sejarah awal kelahiran atau kemunculan Mu'tazilah dan sejarah pertumbuhan atau perkembangan lebih lanjut dari Mu'tazilah serta kejayaannya.

Berbicara seputar awal kelahiran Mu'tazilah, kita mesti merujuk kepada sebuah episode diskusi Hasan al-Basri (w. 110 H/728 M), ulama' besar di Basrah-Irak, dengan sang murid genius,

[1] Penjelasan seputrar teori siklus dan aplikasinya dalam perndeskripsian sejarah, khususnya sejarah umat islam, dapat dibaca pada: Akbar S. Ahmed, *Citra Muslim, Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, diterjemahkan oleh Nundinr Ram dan Ramli Yakub (Jakarta: Erlangga, 1992), 33-70

Wasil bin Atha' (699-748 M), mengenai status hukum Muslim pelaku dosa besar. Ada berbagai versi riwayat yang biasa dirujuk untuk menjelaskan sejarah awal Mu'tazilah ini. Riwayat-riwayat itu berkisar pada kasus terjadinya perbedaan pandangan teologis antara Wasil—dan atau juga temannya 'Amr bin Ubaid—dengan Hasan al-Basri. Dalam kaitan ini Harun Nasution mencatat tidak kurang dari empat buah riwayat yakni dari Syahrastani, al-Bagdadi dan Mas'udi.[2] Inti dari sejumlah riwayat itu adalah mengkisahkan aksi pemisahan Wasil bin Atha' dari forum diskusi gurunya, Hasan al-Basri, setelah sang murid berbeda pandangan dengan gurunya tentang status hukum Muslim pelaku dosa besar. Dalam pandangan Wasil, Muslim pelaku dosa besar itu bukan kafir dan bukan pula mukmin, melainkan menempati satu posisi tengah antara keduanya yakni antara kafir dan mukmin dengan sebutan manzilah bain al-manzilatain,[3] yang status hukumnya oleh al-Bagdadi disebut dengan istilah fasik (tentu di sini tidak sejalan dengan konsep fasik versi Asy'ariyah yang masih menempatkan fasik sebagai mukmin).[4]

Sejak peristiwa Wadil bin Atha' dengan Hasan al-Basri itulah istilah Mu'tazilah (dalam stigma teologis) mulai dipergunakan. Setelah memisahkan diri dari forum Hasan al-Basri, maka Wasil bin Atha' membentuk kelompok diskusi sendiri dan mengajarkan kepadanya doktrin teologis terutama manzilah bain al-manzilatain, sebuah pandangan mengenai status muslim pelaku dosa yang tentu tidak sejalan dengan Hasan al-Basri; Wasil bin Atha' dan para pengikutnya itulah yang kemudian dikenal dengan sebutan Mu'tazilah. Al-Bagdadi dan asy-Syahrastani dalam ujung riwayatnya menegaskan bahwa sejak peristiwa antara Wasil bin Atha' dengan Hasan al-Basri itulah kelompok atau pengikut Wasuk bin Atha' dinamakan sebagai Mu'tazilah. Peristiwa itu terjadi di Basrah—karena memang pada saat itu Wasil dan al-Basri tinggal di Basrah—pada abad ke-2 H, ketika

[2] Nasution, *Teologi Islam*, 38-39.
[3] Lihat, misalnya: Asy-Syahrastani, *Al-Milal,* 47-48; al-Bagdadi, *Al-Farq Bain al-firaq,* 118
[4] Al-Bagdadi, *Al-Farq Bain al-firaq,* 118

kekuasaan politik dunia Islam berada di bawah kendali dinasti Umawi, tepatnya masa pemerintahan Hisyam bin Malik (101-125 H). Dengan demikian dapat diketahui bahwa Mu'tazilah, mazhab teologis yang diarsiteki oleh Wasil bin Atha', lahir di kota Basrah abad ke-2 H pada masa dinasi Umawi.[5]

Wasil bin Atha', yang lahir di Madinah (81 H/699 M), merupakan pendiri Mu'tazilah sebagai aliran teologi Islam. Sebagaimana dikatakan oleh al-Mas'udi, Wasil adalah Syaikh al-Mu'tazilah wa Qadimuha (kepala dan tokoh Mu'tazilah tertua).[6] Mula-mula ia belajar kepada Abu Hasyim (seorang tokoh Murji'ah) dan Muhamad bin Hanafiah (seorang tokoh Syi'ah Kaisaniah) pada sebuah maktab Muhamad bin Hanafiah di Madinah,[7] kota tempat para sahabat mengajarkan ilmu Alquran dan hadis dan juga Ma'bad al-Juhani (tabi'i, penyebar paham Qadariah). Kemudian bersama orang tuanya, Wasil bin Atha' pindah ke Basrah dan di sinilah ia mengikuti halaqah Hasan al-Basri, dan bertemu temannya 'Amr bin Ubaid. Kemudian karena

[5] Memang sebagaimana diriwayatkan oleh Ahmad Amin, Mu'tazilah sudah muncul pada pertengah abad pertama Hijriah, sebelum adanya peristiwa Wasil dengan Hasan al-Basro dam sebelum timbulnya pendapat tentang *manzilah bain al-manziilatain*. Namun pada saat itu istialh Mu'tazilah tidak menunjuk kepada suatu aliran teologis, melainkan untuk menunjuk golongan orang-orang yang tidak mau ikut terlibat dalm pertikaian politik uyang terjadi di kalangan umat Islam setelah Utsman terbunuh. Mereka lebih menfokuskan diri pada upaya pengembangan keilmuan dan ibadah. Di antara mereka itu adalah: Sa'ad bin Abi Waqas, Abdulah Ibn Umar, Utsman ibn Zaid, Muhamad bin Maslamah, Suhaib bin Sinan dan Zaid bin Tsabit. Mereka itulah yang disebut sebagai Mu'tazilah dalam pengertian kelompok Netralis (politik), tanpa stigma teologis seperti yang ada pada Mu'tazilah rintisan Wasil bin Atha' yang muncul kemudian. Lihat, misalnya: Nasution, *Teologi Islam*, 39; Nurcholish Madjid, "Warisan Intelektual", dalam *Mukaddimah Khazanah Intelektual Islam*, 15-17. Abu Zahrah, menukil Abu Hasan at-Thara'ifi, mengatakan bahwa mereka menamakan dirinya Mu'tazilah ketika Hasan ibn Ali membaiat Muawiyah dan menyerahkan jabatan kekhalifahan kepadanya. Lihat, Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, 149. Golongan yang mengasingkan diri ini memang dijumpai dalam buku-buku sejarah. At-Thabari misalnya menyebutkan bahwa sewaktu Qais bin Sa'ad sampai di Mesir sebagai gubernur dari Ali bin Abi Thalib, ia menjumpai pertikaian di sana, satu golongan turut padanya dan satu lagi menjauhkan diri ke Kharbita. Dalam suratnya kepada khalifah, Qais menamai mereka Mu'tzilah. Kalau at-thabari menyebut nama Mu'tazilah, Abu Fida' memakai kata al-Mu'tazilah sendiri. Memang ada sejumlah ahli yang mencoba menjelaskan ada-tidaknya hubungan geneologis antara Mu'tazilah sebagai kelompok Netralis dengan Mu'tazilah Wasil sebagai mazhab teologi, tetapi semuanya—menurut Nasution—belum mampu memberikan bukti yang jelas. Lihat: Nasution, *Teologi Islam*, 39-42

[6] Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi Ilm al-Kalam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 75-76

[7] Sami an-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 381.

terjadi perbedaan pandangan teologis dengan gurunya, mengenai muslim pelaku dosa besar, kemudian Wasil bin Atha' keluar dari halaqah itu dan kelompoknya disebut sebagai Mu'tazilah. Akhirnya pada tahun 131 H/748 M, Wasil meninggal dunia.

Uraian biografis di atas membuktikan bahwa sebelum memasuki halaqah Hasan al-Basri di Basrah, Wasil sudah mempunyai dan mengetahui banyak pandangan teologis dari berbagai macam aliran. Imam al-Murtada, penulis kitab Maniyah wa al-Amal, mengatakan bahwa "tidak ada seorang pun yang dapat melebihiWasil bin Atha' dalam hal pemahamannya terhadap doktrin Khawarij, Syi'ah, Zindiq, Murji'ah dan aliran lainnya".[8] Meski demikian Wasi bin Atha' bukanlah seorang Khwarijisme dan Syi'isme[9] serta Murji'isme,[10] meskipun dalam batas-batas tertentu ia mesti terpengaruhi oleh pemikiran dari sekte-sekte tersebut.

Dalam konteks demikiran itu jawaban Washil atas pertanyaan mengenai status hukum muslim pelaku dosa besar sebagai manzilah bain al-manzilatain—sebagai dijelaskan dalam riwayat asy-syahrastani—ketika Hasan al-Basri belum memberikan jawaban, dapat dimengerti. Dengan kata lain, Wasil mendahului gurunya menjawab hukum pendopsa b esar dan selanjutnya keluar dari majlis furunyaitu, karena ia sudah tahu jawaban yang akan disampaikan sang guru sejalan dengan pahamnya. Hal ini didasarkan pada dua hal berikut: (1) Sebelum masuk halaqah Hasan al-Basri, Wasil sudah mengenal sejumlah pandangan teologis dari ragama liran, termasuk pandangan ahli hadis yang juga merupakan ailiasi Hasan al-Basri, yang Wasil peroleh baik ketika sudah di Basrah maupun saat masih di Madinah; (2) Sebelum polemik status hukum muslim pendosa besar muncul di halaqah Hasan al-Basri, Wasil—dan temannya 'Amr bin Ubaid—sudah pernah berpolemik dengan Hasan al-Basri dalam masalah

[8] Sami an-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 382.
[9] Muhamad Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam (al-Mu'tazilah)*, Vol. 1 (Kaiaro: Muassis ats-Tsaqafah al-Jami'ah, 1982), 181.
[10] Sami an-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 382.

af'al al-ibad dan sifat Tuhan: Wasil cenderung kepada Qadaiah dan peniadaan sifat Tuhan, yang ternyata pandangannya ilni tidak sejalan dengan Hasan al-Basri. Atas dasar dua argumen ini asy-syahrastani mengatakan bahwa "Wasil memang tidak perlu menunggu jawaban Hasan al-Basri ketika diajukan pertanyaan tentang hukum muslim pelaku dosa besar, karena ia sudah kmengetahui jawaban yanga kan disampaikan oleh gurunya itu".[11]

Dengan demikian jawaban Wasil dan pemisahnnya dari majlis gurunya dilari oleh pengetahuannya terdahulu, baik menyangkut jati diri gurunya maupun pandangan teologisnya. Pengetahuan itu adalah karena Hasan al-Basri adalh ahli hadis tentu memandang Tuhan sebagai pencipta perbuatan manusia; manusia tidak memiliki ikhtiar apa pun kecuali kasb. Begitu pula—lanjut asy-syahrastani—wasil telah paham bahwa ahli hadis tidak menempatkan amal sebagai unsur esensial dalam struktur iman,[12] karenanya Wasil sudah menduga bahwa gurunya pasti menghukumi muslim pelaku dosa besar sebagai mukmin 'ashi (muslim yang bermaksiat) atau munafik.[13] Itulah sebabnya Wasil langsung menjawab pertanyaan tentang hukum muslim pelaku dosa besar dan keluar dari majlis Hasan al-Basri, tanpa harus menunggu gurunya menyampaikan jawaban.

Sebagai seorang pemikir atau Mutakallin (teolog Muslim), Wasil tergolong produktif dalam aktivitas tulis menulis. Ibn Nazim dalam fahrasatnya, sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman Badawi,[14] telah mengagendakan tidak kurang dari sepuluh buah karya intelektual yang telah dituliskan oleh Wasil bin Atha'. Di antara karya-karya intlektual Wasil bin Atha' itu adalah: Kitab al-Asnaf al-Murji'ah, at-taubah, al-Manzilah bain al-Manzilatain, Ma'ani Alquran, Khutbah fi at-tauhid wa al-'Adl, Ma jara Bainahu wa Baina Umar bin Ubaid, Sabil Ila Ma'rifah al-haqq, Da'wah,

[11] Ahmad Sjalabi, *At-Tarikh al-islami wa al-Hadarah al-Islamiyah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah an-Nahdlah al-Mishriyah, 1974), 278.
[12] Sjalabi, *At-Tarikh al-islami*, 278.
[13] Sjalabi, *At-Tarikh al-islami*, 278.
[14] Abdurrahman Badawi, *Mazahib al-Islamiyain,* Vol. 1 (Libnan; Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983), 82-83.

dan Kitab Tabaqat Ahl al-Iha wa al-Jahl.

Doktrin teologis yang pertama dikemukakan oleh Wasil adalah manzilah bain al=manzilatain, posisi tengah antara dua posisi bagi muslim pelaku dosa besar. Pada masi itu, pandangan semacam itu adalah uik karena berlainan dengan pandangan umum yang sudah ada. Pandangan umum yang berekmbang pada waktu itu adalah pandangan Khawarij yang envonis pendosa besar sebagai kafir (murtad) sehingga hall dibunuh, dan Murji'ah yang tetap mengakinya sebagai mukmin serta ahli hadis yang mmemandangnya ebagai munafik.[15] Bagi Wasil, pendosa besar bukan kafir dan bukan pula mukmin serta munajkfik, melainkan fasik yang berada pada sebuah posisi antara iman dan kafir dengan sebutan manzilah bain al-manzilatain. Alasan Wasil, iman merupakan sifat baik yang kalau eksis pada diri seseorang maka yang bersangkutan disebut mukmin, suatu sebutan pujian. Sebutan mukmin tidak lalyak bagi orang fasik karena dosa besarnya, sebagaimana predikat kafir juga tidak pantas bagi si fasik karena meski ia berdosa tetapi masih mengucapkan syahadat dan mempunyai amal kebaikan. Karena muslim pedosa besar itu menyerupaia mukmin dalam akidahnya dan menelisihi segi amalnya, dan atau menyerupai kafrr dalam amalnya dan menyelisihi dalam akidahnya, maka dia berada pad sebuah posisi antara dua posisi; bukan mukmin dan bukan pula kafir, tetapi berada di tengah-tengah antara kedua posisi itu dengan predikat fasik.Menurut Badawi,[16] pandangan semacam itu diambil oleh Wasil dari Abu Hasyim Abullah bin Muhamad bin Hanafiah, gurunya di Madinah yang berpaham Murji'ah.

Doktrin teologis lain yang dibawa oleh Wasil bin Atha' adalah paham qadariah—sebagai yang diajarkan oleh Ma'bad al-Juhani dan Ghilan ad-Dimasyqi—dan peniadaan sifat-sifat Tuhan—dalam pengertian apa yang disebut sifat Tuhan sebenarnya bukan sifat yang memiliki wujud atersendeiri di luar Dzat. Menurut

[15] Badawi, *Mazahib al-Islamiyain,* 66; Sami an-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 389.
[16] Badawi, *Mazahib al-Islamiyain,* 65.

Harun Nasution,[17] dua dari doktrin teologis yang disampaikan oleh Washil yakni manzilah bain al-Manzilatain dan peniadaan sifat-sifat Tuhan, kemudian menjadi bagian integral dari lima doktrin teologis Mu'tazilah yang dinamakan al-Ushul al-Khamsah. Tiga doktrin Mu'tazilah lainnya adalah al-'Adl (keadilan Tuhan), al-wa'ad wa al-wa'id (janji dan ancaman) dan al-amr ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar (memerintah orang berbuat baik dan melarangmya berbuat jahat wajib dijalankan, bila perlu dengan cara kekerasan).

Mu'tazilah memang muncul pada maas bain Um,ayah, tepatnya di akhir kekuasaan binasi Umayah, tetapi pemikiran teologisnya yang lebih kompleks dan sempurna baru dirumuskan pada masa pemerintahan bain Abbasiah periode pertama (132 H/750 M-232 H/847 M).[18] Pemikiran teologis Washil bin Atha' , sebagai dijelaskan di atas, makin diperjelas dan disempurnakan oleh para muridnya, terutama Abu Hudzail al-Allaf (135-235 H/752-849 M) dan an-Nazzam (185-221 H/801-835 M), sehingga keberadaannya semakin menemuka bentuk atau format yang baku. Hal ini setidaknya disebabkan oleh faktor berikut ini. Pertama, terjadinya kontak umat Islam dengan pemikiran rasiional Yunani, lebih-lebih setelah aktivitas penterjemahan karya-karya Yunani itu di masa Harun ar-Rasyid dan al-Makmun; dan kedua, adanya serangan terhadap kepercayaan Islam oleh musuh-musuh Islam denan menggunakan filsafat sebagai alatnya. Pada gilirannya latar belakanga yang demikian ini memberikan pengaruh terhadap corak pemikiran teologis mu'tazilah yang bersifat khas.

Dari uraian panjang di atas dapat diketahui adanya sejumlah

[17] Nasution, *Teologi Islam*, 45.

[18] Periode ini disebut pula sebagai periode pengaruh Persia pertama. Pada dekade ini pemerintah Bani Abbas mencapai maca keemasannya. Dalam bidang keilmuan, periode ini berhasil menyiapkan landasan bagi perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan dalam Islam. Memang setelah peiode pertama ini berakhir, pemerintahan bani Abbas mulai menurun daalam bidang politik, namun filsafat dan ilmu pengetahuan justru terus mengalami perkembangan. Lihat, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 49-50.

faktor internal dan eksternal yang mendasari kemunculan mu'tazilah. Selain karena memang diilhami oleh sejumlah ayat Alquran dan hadis, pertentangan teolgofis di kalangan umat Islam juga m enjadi faktor internal pendorong lahirnya Mu'tazilah. Doktrin teologis manzilah bain al-manzilatain, jelas tidak diragukan lagi merupakan reaksi atau banatahan terhadap Khawarij—yang menetapkan hukum kafir bagi muslim pelaku dosa besar—dan rivalnya Murji'ah—yang menjustifikasi pelaku dosa besar itu sebagai tetap mukmin.[19] Sementara serangan pihak luar yang bermaksud meruntuhkan dasar-dasar ajaran Islam (akidah) dengan argumentasi filosofis (logika), dan filsafat Yunani yang ruh rasiionalitasnya sejalan dengan kecenderungan mereka, mengakibatkkan teolgogi Mu'tazilah bersifat rasiional sekaligus apologetik, pembelaan diri terhadap agama dan kepercayaan non-Islam, maupun terhadap kalangan umat Islam sendiri yang tidak sepaham dengan mereka.[20] Dengan sistem kalamnya itu, Mu'tazilah dianggap sebagai kampium pembela akidah Islam selama beberapa abad.

Bahkan pada masa bani Abbas periode pertama, Mu'tazilah mencapai puncak kejayaannya, karena adanya dukungan dari pihak penguasa. Menurut Harun Nasution,[21] Mu'tazilah mencapai puncak kejayaannya pada masa pemerintahan al-Makmun (813-833 M), al-Mu'tasim (833-842 M) dan al-Watsiq (842-847 M). Bahkan pada 827 M, Mu'tazilah ditetapkan oleh al-Makmun sebagai madzhab resmi negara. Al-Makmun membearikan dukungan kepada Mu'tazilah dan mengangkat para pengwal dan menterinya dari kalangan mereka seperti Ahmad ibn Abi Daud al-Mu'tazili,[22] serta menyelenggarakan berbagai forum diskusi Mu'tazilah dengan fuqaha' dan ahli hadis hingga tahun 218 H,

[19] Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), 128

[20] Madjid, *Khazanah*, 22.

[21] Nasution, *Teologi Islam*, 61.

[22] Berkaitan dengan kebijakan al-Makmun itu, Watt mengatakan: diketahui bahwa menjelang akhir pemerintahan al-Makmun jabatan-jabaatan penting dalam pemerintahan, termasuk qadli tinggi atau hakim tinggi, diberikan kepada orang-orang atau simpatisan Mu'tazilah. Pada masa yang hampir bersamaan, mihnah atau *inquisition* dilaksanakan. Lihat, Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1986), 77.

yakni tahun wafat. Kemudian kebijakan ini diteruskan oleh penggantinya yakni al-Mu'tasim dan al-Watsiq.

Tetapi sangat disayangkan diskusi-diskusi ilmiah zaman al-Makmum tersebut berubah secara drastis menjadi tindak pemaksaan untuk mengikuti doktrin Mu'tazilah atentang kemakhlukan Alquran lewat kebijakan politik uji keyakinan yang dinakaman mihnah. Kebijakan al-Makmun tentang mihnah ini adalah atas saran menteri dan sekretasrisnya dari kalangan Mu'tazilah yakni Ahmad bin Abi Daud al-Mu'tazili, yang tampaknya setelah ia sadar hubungan dekatnya dengan al-Makmun, ia bermaksud memanfaatkan kekuasaan yang ada menjadi alat memaksakan ajaran Mu'tazilah tentang Alquran itu baru (makhluk). Setuju terhadap saran itu, al-Makmun pada tahun 212 H memberlakukan kebijakan mihnan itu dengan sasaran utamanya para pejabat pengaldilan dan sejumlah tokoh masyarakat. Semual al-Makmun hanya menetapkan sansksi berupa pencopotan jabatan bagi yang tidak mengakui kemakhlukan Alquran, tetapi akhirnya sansi itu ditingkatkan hinbba dalam bentuk hukuman penjara dan bahkan mati.

Setidaknya ada empat ulama yang dapat disebut dis sini: Ahmad bin Hanbal, Muhamad bin Nuhj, al-Qawamiri dan Sajjadah. Dua nama yang disebut terakhir kemudian mengakui kemakhlukan Alquran, sementara Ahmad bin Nuh mati di perjalanan menuju tempat al-Makmun untuk menerima hukuman dan Ahmad bin Hanbal, hingga al-Makmun telah wafat saat ia berada diperjalanan, tetapi ia tetap dihukum oleh al-Mu'tasim, pengganti al-makmum yang tak berapa lama dilepaskan lagi. Khalifah al-Watsiq, yang menggantikan al-Mu'tazim, tidak sekadar melanjutkan kebijakan mihnah atas kemakhlukan Alquran bahkan menambahnya dengan keyakninan bahwa Tuhan tidak dapat dilihat di akhirat kelak, mengambil kebijkana membuang dan mengasingkan Ahmad bin Hanbal.

## 2. Mu'tazilah Pasca Mihnah

Peristiwa mihnah yang digagas oleh tokoh Mu'tazilah dengan memanfaatkan kekuasaan yang ada di masa itu ternyata menjadi bumerang bagi Mu'tazilah. Mihnah yang sebenarnya lebih dimaksudkan untuk makin memperkuat dominasi dan mengingkatkan popuilaritas mu'tazilah, ternyata justru semakin memperpuruk posisi Mu'tazilah dan sebagai titik awal bagi kemundurannya. Tindakan politisasi kekauasaan untuk memaksakan paham Mu'tazilah, terutama paham kemakhlukan Alquran, kepada para pejabat dan tokoh masysarakat masa itu, bahkan diikuti dengn kekerasan dan penyiksaan terutama terhadap fuqaha' dam ahli hadis, telah memperburuk citra Mu'tazilah dan sebaliknya mengundang mnculnya simpati terhadap fuqaha' dan dan ahli hadis. Mu'tazilah menuai banak kecaman keras dari banyak kalangan, terutama dari fuqaha' dan ahli hadis,[23] sehingga keberadaan Mu'tazilah semakin ditinggalkan oleh masyarakat.

Puncak kemunduran Mu'tazilah adalah ketika al-mutawakkil (847-861 M), pengganti al-Watsiq, membatalkan keputusan khalifah sebelumnya—al-Makmun lalu diteruskan oleh al-Mu'tazim dan al-Watsiq—yang menetapkan Mu'tazilah sebagai madzhab resmi negara. Kebijakan khalifah al_mutakkil ini jelas menandakan telah lenyapnya dukungan penguasa terhadap Mu'tazilah, bahkan kebijakan itu diikuti oleh langkah-langkah pembersihan birikrasi pemerintahan Abbasiah dari orang-oprang Mu'tazilah. Jika sebelumnya Mu'tazilah bisa mengalami kemajuan akibat adanya dukungan penguasa, maka kini ketika dukungan itu telah tiada lagi, karena dibatalkannya oleh al-Mutawkkil, mereka mengalami antiklimaks dari masa kejauyaannya. Hilangnya dukungan penguasa tersebut semakin menenggelamkan keberaaan Mu'tazilah ketika bersamaan dengan itu pula mulai berkembang aliran baru kalam Asy'ariah (dibangun oleh al-Asy'ari yang lebih berpihak kepada rival Mu'tazilah uyakni ahi fiqih dan ahli hadis

[23] Di antara kecaman keras itu adalah: Abu Yusuf, salah seorang murid Abu Hanifah, sempat mengangap Mu'tazilah sebagai orang-orang ateis; Imam Malik dan Imam Syafi'I berfatwa bahwa kesaksian Mu'tazilah tidak dapat diterima; sementara Imam Muhamad al-hasan al-Syaibani erfatwa gahwa siapa yang bermakmum Mu'tazila maka wajib mengulangi shalatnya. Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, 163.

salaf). Lebih-lebih ketika itu al-Say'ari hadir dengan klaimnya memproklamirkan drisri sebagai penegak saunah nabi, setelah lama menurutnya keberadaan hadis atau sunah nabi diabaikan leh kaum Mu'tazilah.[24]

Tidak selang begitu lama, ketika Abbasiah dikendalikan oleh dinasti Buwaihi (334-447 H/945-1055 M), Mu'tazilah kembali mendapatkan angin segar untuk mengembangkan sayapnya. Meski Buwaihi adalah orang Syi'ah, masa itu orang-orang Mu'tazilah kebali dipecaya menduduki sejumlah posisipenting di lembaga pememrintahan, misalmnya Abu Muhamad Abdullah ibn Ma'ruf, sebagai hakim kepala untuk kerajaan bani Abbas di Bagdad, Abduil Jabbar Ahmad bin Abdul Jabbar, sebagai hakim kepala untuk darerah Ray. Di samping itu semarak majlis-majlis besr untuk pengajaran Mu'tazilah seperti majelis al-hasan Muhama d ibn Thaib al-Basri dan mejelis al-hasan ibn Raja ad-Dahlan. Dengan demikian pada masa dinasti Buwaihi ini Mu'tazilah bisa dikataka mengalami kejayaannya. Zurkani Jahja mengegaskan bahwa "Mu'tazilah pernah mengalami dua masa gemilang yakni pada masa Abbasiah periode pertama—tepatnya masa al-Makmun dan al-Mu'tazim dan al-Watsiq—dan pada masa dinasi Buwaihi".[25] Kalau seratus tahun sebelum itu Mu'tazilah mendapat dukungan al-Makmun, maka kali ini sokongan yang kuat mereka peroleh dari as-Shihab ibn 'Abbad (977-995 M) yakni seorang perdana menteri dari Sultan fakhr ad-Din ad-Daulah.[26]

Keadaan seperti itu tetap bertahan sampai berakhirnya kekuasan dinasi Buwaihi. Bahkan ketika Buwaihi digulingkan oleh Tughril Bek dari dinasti Salajikah, keberadaan Mu'tazilah belum mengalami perubahan bahkan dapat dikatakan lebih kluat, karena perdana mendteri Abu Nasr Muhamad ibn Mnasur al-khunduri (416-456) adalah penganut mu'tazilah, mesk pada saat itu tangangan Asy'ariah sangat kuat. Akhirnya Mu'tazilah mengalami

[24] Nasution, *Teologi Islam*, 63-64.
[25] Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali, Sebuah Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 31
[26] Nasution, *Teologi Islam*, 64.

kemunduran lagi seiring dengan berakhirnya pemerintahan Tughril Bek dan al-Khunduri, selanjutnyapengaruhnya digantikan oleh paham Asy'ariah.

## B. Penamaan Mu'tazilah

Di kalangan penulis masih terjadi perdebatan di seputar asal-usul sebutan Mu'tazilah. Perdebatan mereka terutama terjadi pada kisaran apakah sebutan itu berasal dari kalangan out sider atau bahkan lawan Mu'tazilah, atau justru dari kalangan internal orang-orang Mu'tazilah sendiri. Dalam hal ada beberapa teori yang dapat disampaikan tentang hal ini. Hanya saja dapat dipastikan bahwa sesungguhnya Mu'tazilah sendiri ternyata telah memproklamirkan dirinya sebagai Ahl at-Tauhid wa al-'Adl (Penegak tauhid dan keadian Tuhan), dan mereka lebih suka dipanggil dengan sebutan itu.

*Pertama*, nama Mu'tazilah yang diberikan kepada mereka berasal dari kata I'tazala, yang berarti mengasingkan (memisahkan) diri. Menurut teori ini, sebutan Mu'tazilah, yang diberikan oleh orang yang tidak sepaham dengan mereka, diberikan atas dasar ucapan Hasan al-Basri, setelah ia melihat Wasil memisahkan diri. Hasan al-Basri dieiwayatkan memberi komentar sebagai berikut: I'tazala 'anna (dia mengasingkan atau memisahkan diri dari kita). Orang yang mengasingkan diri disebut Mu'tazilah, dan sejak peristiwa itu sebutan Mu'tazilah mulai dipergunakan. Mengasingkan diri di sini bisa bermakna ganda: memisahkan diri dari forum Hasan al-Basri, atau mengasingkan diri dari pandangan umum saat itu yakni Khaawarij yang memandang pendosa besar sebagai kafir dan Murji'ah yang tetap mengapresiasinya sebagai orang mukmin.[27]

*Kedua*, sebutan Mu'tazilah bukan berasal dari ucapan Hasan al-Basri, melainkan dari kata I'tazala yang dipakaikan terhadap kelompok netralis (politik) dalam mensikap pertikaian politik dikalangan umat Islam. Istialh Mu'tazilah dalam konteks ini

[27] Madjid, *Khazanah*, 20; Nasution, *Teologi Islam*, 128.

dikatakan sudah muncul jauh sebelum kemunculan Wasil dengan doktrin manzilah bain al-manzilatain-nya. Yaitu golongan yang tidak mau ikut terlibat dalam pertikaian politik, sebaliknya mereka mengasingkan diri dan memusatkan perhatiannya pada ibadah dan ilmu pengetahuan. Di antara orang-orang demikian ini adalah cucu nabi Muhamad Abu husain, Abdulah dn Hasan bin Muhamad bin al-Hanafi. Wasil disebut mu'tazilah menurut teori ini karena selain dia mempunyai hubungan yang erat engan Abu husain juga karena punya sikap hidup ang identi dengan kelompok tersebut yakni memusatkan aktivitasnya pada ibadah dan pengembangan ilmu tanpa terlibat dalam pertikaian politik pada masa itu.[28]

*Ketiga*, kata Mu'tazilah mengandung arti tergelincir, dan karena tergelincirnya aliran Mu'tazilah dari jalan yang benar, maka ia diberi nama Mu'tazilah yakni golongan yang tergelincir dari kebenaran. Harun Nasution menolak pandangan ini, karena menurutnya pemaknaan seperti ini tidak dapat dibenarkan dari tinjauan kebahasaan yang menyamakan kata 'azala dengan zalla. Kata yang dipakai dalam bahasa Arab untuk arti tergelincir, kata Harun Nasution, memang dekat bunyinya dengan 'azala (kata asal dari I'tazala) yakni zalla. Tetapi bagaimanapun nama Mu'tazilah—l;anjut Harun Nasution—tidak bisa dikatakan berasal dari kata zalla.[29]

*Keempat*, orang-orang Mu'tazilah sendiri meskipun mereka menyebut diri dengan Ahl at-Tauhid wa al-'Adl, tidak menolak nama Mu'tazilah itu. Bahkan dari ucapan-ucapan sejumlah pemuka Mu'tazilah dapat ditarik kesimpulan bahwa mereka sendirilah yang menetapkan nama itu. Menurut al-Qadi Abdul Jabbar, seorang pemuka Mu'tazilahh yang buku-bukunya banyak ditemukan kembali pada abad ke-20 M ini, di dalam teologi memang terdapat kata I'tazala yang mengandung arti mengasingkan diri dari yang salah dan tidak benar dan dengan

[28] Nasution, *Teologi Islam*, 128.
[29] Nasution, *Teologi Islam*, 128-129.

demikian kata Mu'tazilah mengandung arti pujian.[30] Dan menurut keterangan seorang Mu'tazilah lain, Ibn Murtada bahwa sebutan Mu'tazilah itu bukan diberikan oleh orang lain, tetapi orang-orang mu'tazilah sendirilah yang menciptakan sebutan itu.[31]

Memperhatikan sejumlah pandangan di atas, teori yang pertama adalah yang paling dipegangi oleh banyak orang.[32] Pendapat ini menyebutkan bahwa kata Mu'tazilah berasal dari ungkapan Hasan al-Basri I'tazala 'anna (ia Wasil memisahkan diri dari kita), setelah melihat Wasil memisahkan diri. Ini berarti sebtan mu'tazilah memang bukan berasal dari orang mu'tazilah sendiri, melainkan dari kalangan out sider, yang bahkan kurang sepaham dengan mereka. Menurut fazlur rahman, teori inilah yang umumnya dipegangi di keangangn kmunitas suni.[33] Mu'tazilah di sini berarti orang yang mengasingkan diri, baik dalam arti meisahkan dari forum 9tempat) hasan al-Basri maupun dari panangan umum yang sudah ada—Khawarij yang menjustifikasi kafir pendosa besar, Murji'ah yang tetap memandangnya mukmin pelaku maksiat—sehingga pandagan seperti itu bersifat unik. Meski nama Mu'tazilah itu diberikan oleh orang luar, namun pemaknaan seperti itu sama sekali tidak mengandung ejekan, sehingga pemaknaan kata mu'tazilah sebaga orang-orang tergelincir sudah pasti salah dan haru ditoak. Hanya saja di dalam perkembangannya lebih lanjut, lebih-lebih di lingkungan masyarkat yang penduduknya mayoritas suni, tampaknya penmbelokan makan kata mu'tazilah ke arah yang negatif (ejekan) tidak ungkin dihidnar. Kenyataan ini mendorong para tokoh Mu'tazilah generasi belakangan memberikan interpretasi kata Mu'tazilah itu dengan pengertianyang berkonotasi positif. Al-Qadi

[30] Sami an-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 430-431.

[31] Ahmad Mahmud Subhi, 75-76.

[32] Lihat misalnya: Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis atas Teologi Mu'tazilah", dalam *Kontekstuliasai Doktrin Islam dalam Sejarah*, 126; Nurcholish Madjid, *Khazanah*, 20; Zurkani Jahja, *Teologi*, 31; Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 137-138.

[33] Rahman, *Islam*, 137-136.

Abdul Jabbar misalnya, sebagai dijelaskan dia tas, mengatakan arti kata Mu'tazilah adalah folongan yang mengasingkan diri dari yang salah, sehingga mengandung pmakana pujian, bukan suatu ejekan. Dalam kaitan ini mereka mengemukakan dalil Qs. al-Muzammil ayat 10.

## C. Tokoh-tokoh Mu'tazilah dan Tingkatannya

Dalam perkembangannya, aliran Mu'tazilah tidak hanya berpusat di kota Basrah sebagai kota kelahirannya, tetapi juga berpusat di kota Bagdad, yang merupakan ibu kota pemerintahan. Karena itu, jika berbicara tentang tokoh pendukungnya maka kita harus melihatnya dari kedua kota tersebut. Adapun tokoh-tokoh yang ada di Bashrah, antara lain:

1. Washil ibn Atha (80-131H). Ia dilahirkan di Madinah dan kemudian menetap di Bashrah. Ia merupakan tokoh pertama yang melahirkan aliran Mu'tazilah. Karenanya, ia diberi gelar kehormatan dengan sebutan *Syaikh al-Mu'tazilah wa Qadimuha*, yang berarti pimpinan sekaligus orang tertua dalam Mu'tazilah.[34]
2. Abu Huzail Muhammad ibn Huzail ibn Ubaidillah ibn Makhul al-Allaf. Ia lahir di Bashrah tahun 135 dan wafat tahun 235 H. Ia lebih populer dengan panggilan al-Allaf karena rumahnya dekat dengan tempat penjualan makanan ternak. Gurunya bernama Usman al-Tawil salah seorang murid Washil ibn Atha.[35]
3. Ibrahim ibn Sayyar ibn Hani al-Nazham. Tahun kelahirannya tidak diketahui, dan wafat tahun 231H. Ia lebih popular dengan sebutan *Al-Nazhzham*.
4. Abu Ali Muhammad ibn Ali al-Jubba'i. Dilahirkan di Jubba sebuah kota kecil di propinsi Chuzestan Iran tahun 135H dan wafat tahun 267H. Panggilan akrabnya ialah Al-Jubba'I dinisbahkan kepada daerah kelahirannya di Jubba. Ia adalah

[34] Ali Mushthafa al-Ghuraby, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah wa Nasy'atu al-Ilmi al-Kalam 'Inda al-Muslimin.* (Cairo Mesir: Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladi, 1958), 74-76

[35] al-Ghuraby, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, 148

ayah tiri dan juga guru dari pemuka Ahlussunnah Wal Jama'ah Imam Abu Hasan al-Asy'ari.

Itulah empat tokoh besar Mu'tazilah di Bashrah. Selanjutnya tokoh-tokoh yang berdomisili di Bagdad, antara lain:

1. Bisyir ibn al-Mu'tamir (w.226 H/840 M). Ia merupakan pendiri pertama Mu'tazilah di Baghdad.
2. Abu al-Husain al-Khayyat (w.300 H/912 M). Ia pemuka yang mengarang buku *Al-Intishar* yang berisi pembelaan terhadap serangan ibn Al-Rawandy.
3. Jarullah Abul Qasim Muhammad ibn Umar (467-538H/1075-1144M). Ia lebih dikenal dengan panggilan al-Zamakhsyari. Ia lahir di Khawarazm (sebelah selatan lautan Qazwen), Iran. Ia tokoh yang telah menelorkan karya tulis yang monumental yaitu *Tafsir Al-Kasysyaf*.
4. Abul Hasan Abdul Jabbar ibn Ahmad ibn Abdullah al-Hamazani al-Asadi. (325-425 H). Ia lahir di Hamazan Khurasan dan wafat di Ray Teheran. Ia lebih dikenal dengan sebutan Al-Qadi Abdul Jabbar. Ia hidup pada masa kemunduran Mu'tazilah. Kendati demikian ia tetap berusaha mengembangkan dan menghidupkan paham-paham Mu'tazilah melalui karya tulisnya yang sangat banyak. Di antaranya yang cukup populer dan berpengaruh adalah *Syarah Ushul al-Khamsah* dan *Al-Mughni fi Ahwali Wa al-Tauhid*.

Menurut analisis Yoesoef Sou'yb, antara kedua daerah tersebut terdapat beberapa perbedaan karakteristik, yaitu:

1. Pemuka Mu'tazilah di Basrah cenderung menghindari jabatan birokrasi di pemerintahan maupun di pengadilan. Dengan demikian mereka dapat lebih fokus pada bidang agama dan keilmuan, serta dapat mengemukakan pemikiran secara leluasa tanpa terikat dengan kepentingan pemerintah atau pihak lainnya. Sedangkan di Bagdad, mereka menggunakan kesempatan untuk menduduki jabatan-jabatan dengan tujuan untuk mendapat dukungan sekaligus perlindungan.

2. Pemuka di Basrah menyebarkan paham tanpa pemaksaan dan kekerasan, melainkan lebih banyak menanti kesadaran umat untuk mengikutinya. Sedangkan di Bagdad, terkadang berusaha secara sungguh-sungguh dan melakukan kekerasan agar masyarakat mengikuti aliran Mu'tazilah.[36]
3. Pemuka di Basrah tidak begitu dipengaruhi oleh filsafat. Sedangkan pemuka di Bagdad lebih banyak dipengaruhi filsafat, sehingga mempengaruhi pola pikir mereka ke arah rasional dan liberal.[37]

Walaupun terdapat perbedaan karakteristik antara kedua daerah tersebut, namun secara umum teologi Mu'tazilah telah memperlihatkan corak rasional dan liberal. Hal ini tidak terlepas dari metode pemikiran yang mereka gunakan dalam memahami serta memecahkan masalah teologi.

## D. Beberapa Pecahan Mu'tazilah

### 1. Al-Washiliyah

Mereka adalah pengikut Washil bin Atha'. Pandangan al-Washiliyah ini yaitu: (1) *nafyu al-Shifat* (penolakan sifat Tuhan). Seperti sifat Ilmu, Qudrat, Iradah, Hayyun. Oleh al-Syahrastani disebutkan bahwa gagasan penolakan sifat Tuhan pada aliran ini belum sampai kepada tahap kematangan hingga dikembangkan ulang oleh al-Hudzail; (2) *Manzilah bain al-Manzilatain*. Pandangan ini sejatinya untuk melampaui dua pandangan teologis dalam menghukumi kekafiran pelaku dosa besar. Pandangan Khawarij menilai pelaku dosa besar sebagai kafir, sedangkan menurut Murji'ah penghakiman kafir/mukmin diserahkan saja kelak pada otoritas Hakim Tuhan di akhirat. Dari Washil bin 'Atha' melihat bahwa pelaku dosa besar tidak kafir mutlak dan tidak pula mukmin mutlak; (3) Keimanan itu adalah nama dari kebaikan yang hanya bisa diatribusikan kepada seseorang, maka ia menjadi mu'min. dapun orang fasik, itu ia

[36] Joesoef Sou'yb, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Pikiran Islam,* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1982), 265
[37] A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam,* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1980), 70

tidak memiliki kebaikan, dan tidak tepat atau tidak cocok disebut pujian, makanya ia tidak beriman. Akan tetapi, ia juga bukan kafir secara mutlak, karena syahadat dan seluruh kebaikan yang ia lakukan.[38]

### 2. Al-Hudzailiyah

Mereka adalah pengikut Abu Huzail Hamdhan ibnu Huzail Al-Allaf. Ia mempelajari aliran Mu'tazilah dari Utsman bin Khalid al-Thawil, lalu berlanjut ke Washil bin 'Atha'. Ia berpandangan bahwa Allah SWT Maha Mengetahui karena sifat Ilmunya, dan Ilmu-Nya itu adalah Dzat-Nya, Allah Maha Kuasa karena sifat Kuasa-Nya, dan Kuasa-Nya itu juga sebagai Dzat-Nya, begitu seterusnya.

Dari sinilah al-Hudzailah berpandangan bahwa esensi dan dzat Tuhan itu adalah dzat itu sendiri. Pandangannya tentang penciptaan tindakan manusia selaras dengan Qadariyah awalnya. Manusia kuasa atas dirinya sendiri, ia yang menciptakan perbuatannya. Oleh al-Syahrastani, akan tetapi akhirnya al-Hudzailiyah adalah Jabariyah untuk urusan akhirat. Manusia tak kuasa atas perbuatannya di dunia. Jika dihadapkan dengan hari perhitungan dan kiamat. Dalam persoalan *al-Istitha'ah* (kesanggupan Mukallaf), al-Hudzailiyah berpendapat bahwa untuk mengetahui Tuhan, makhluk membutuhkan dalil (petunjuk), akan tetapi di sisi lain manusia secara rasional mampu membedakan mana keburukan dan kebaikan. Selain itu, yang menarik dari kehebatan logika al-Hudzaili. Seperti dinukil oleh Abu Zahrah bahwa para penulis sejarah biografis ulama Mu'tazilah (*Tarajim Mu'tazilah*) menyebut bahwa dengan kemampuan logika yang benar al-Hudzaili mampu menaklukkan pandangan ketuhanan orang-orang zindiq dan majusi yang ada di Persia pada saat kekhalifahan Abbasiyah saat itu.[39]

### 3. Al-Nazhamiyah

[38] Rochimah, et.al, *Ilmu Kalam*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2011), 67
[39] A. Sahilun Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 179

Mereka adalah pengikut Ibrahim ibn Yasar ibnu Hani an-Nazham. Dia banyak mempelajari buku-buku filsafat karena itu pendapatnya itu mirip dengan pendapat Mu'tazilah. Hanya ada pada beberapa masalah terdapat perbedaan. Al-Nizhamiyah secara umum berkeyakinan bahwa keburukan itu adalah sifat tambahan dari buruk. Al-Nizhamiyah berpendapat bahwa manusia secara hakikat adalah jiwa dan ruh, organ luar dan dalam. Ruh itu adalah fisik lembut yang menempel pada tubuh, melekat di hati dengan seluruh bagian cairannya. Al-Nizham juga menerangkan bahwa ruh itu memiliki kekuatan, kemampuan, kehendak dan hidup, ia hidup dengan sendirinya. Sedangkan kemampuan (*al-Istitha'ah*) itu merupakan potensi sebelum perbuatan.

Adapun dalam aliran filsafat universalitas 'Ada', al-Nizhamiyah sepakat dengan aliran *platonic* bahwa universal itu tak terpisah, 'Ada' selalu bersifat universal (*kulliy*). Adapun yang parsial, partikular memiliki hukum atas dirinya sendiri yang terikat dengan partikularitas lain. Pandangan universalitas 'Ada' di Mu'tazilah ini nantinya diperdebatkan oleh Al-Ghazali lewat *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Filsafat) dalam relevansinya dengan 'pengetahuan Tuhan'. Pandangan ini nantinya berimplikasi bahwa Tuhan mengetahui yang universal, tidak partikular.

Selain itu, pandangan al-Nizhamiyah tentang sumber syariah seperti Alquran berkaitan dengan kemu'jizatan Alquran dari aspek informasinya atas peristiwa masa lalu dan kejadian di masa mendatang. Bahkan menurut al-Nizhamiyah, sumber syariah itu hanya Alquran, sedangkan ijma' bukan sebagai sumber syariah.

### 4. Al-Mu'ammariyah

Golongan Al-Mu'ammariyah merupakan pengikut Mu'ammar bin 'Abbad As-Salmi, dia termasuk pembesar Qodariyah dan ia banyak menyimpang dari Ahlusunnah bahkan Mu'tazilah sendiri seperti pendapatnya yang menapikan Qadar baik dan buruk dari Allah SWT dan mengingkari bahwa Allah SWT itu Qadim, bahkan menyesatkan dan mengkafirkan orang yang

berseberangan dengannya.

**5. Al-Mirdariyyah**

Tokoh utamanya adalah 'Isa bin Sobih Al-Makni yang diberi gelar dengan "Mardar", ia penah jadi murid Bisyri bin Mu'tamir dan ia di gelar juga dengan Rohibul Mu'tazilah, guru besarnya Mu'tazilah. ia berbeda dengan Mu'tazilah lain pada beberapa masalah seperti; dia berpendapat pada sifat qudratnya Allah SWT itu termasuk bahwa Allah SWT sanggup berbohong dan berbuat zalim, dan kalau Allah SWT misalnya berdusta atau berlaku zalim maka jadilah Ia Tuhan yang zalim dan Tuhan pendusta. Kemudian sang Mardar inilah yang paling menonjol menggembar-gemborkan bahwa Alquran itu adalah makhluk dan manusia mampu membuat bacaan yang sama dengan Alquran baik dari segi *balaghah*, *fasahah*, dan *i'jaz*-nya.

**6. Al-Tsumamiyah**

Golongan Al-Tsumamiyah adalah kelompok Tsumamah bin Asyras An-Namiry, ia termasuk Mu'tazilah yang ekstrim dan banyak berbeda dengan Mu'tazilah lain, seperti pendapatnya yang mengatakan bahwa orang fasiq itu kekal di neraka dan mengatakan bahwa orang kafir dari Yahudi, Nasrani, Majusi, Dahri, Musyrik dan Zanadiqah nanti di akhirat akan jadi tanah, sama dengan binatang dan anak-anak orang beriman. Suatu riwayat menyebutkan ketika Tsumamah melihat kaum muslimin berlari ke masjid untuk shalat Jum'at karena takut terlambat maka dia berkata, "lihatlah para kerbau itu, lihatlah himar-himar itu."

**7. Al-Hisyamiyah**

Mereka adalah pengikut Hisyam bin Amru Al-Futi, ia adalah orang yang sangat ekstrim pada masalah qudratnya Allah SWT. Ia mengingkari banyak perbuatan Allah SWT yang sudah nyata sekalipun dalam Alquran, seperti; ia mengingkari bahwa Allah SWT yang menyatukan hati orang-orang beriman bahkan mengatakan bahwa yang menyatukan hati orang-orang beriman

itu adalah mereka sendiri dengan ikhtiyar mereka.

Ahlussunnah wal Jama'ah berkomentar tentang "al-Futi" dan pengikutnya bahwa darah dan harta mereka halal bagi kaum muslimin, siapa yang membunuh mereka tidak akan dikenakan diat dan kafarat bahkan membunuh mereka adalah salah satu jalan mendekatkan diri kepada Allah.

**8. Al-Jahizhiyah**

Al-Jahizhiyah merupakan pengikut Amru bin Bahr abu Utsman Al-Jahiz, ia merupakan orang yang dimuliakan di Mu'tazilah dan termasuk penyusun kitab-kitab mereka. salah satu pendapatnya yang menyimpang dari Mu'tazilah lain adalah ia berpendapat bahwa orang yang masuk neraka itu tidak selamanya akan mendapat siksa tapi mereka akan menjelma jadi unsur dari api itu sendiri.

**9. Al-Khayyathiyah dan Al-Ka'biyah**

Mereka adalah kelompok Abu Husein bin Abu Amru al-Khoyyat dan Abu Qasim bin Muhammad Al-Ka'bi. Mereka berdua adalah Mu'tazilah dari Bagdad, mereka bisa dibilang satu aliran.

**10. Al-Juba'iyah dan Al-Bahsyaniyyah**

Pendiri ini adalah Abu Ali Muhammad ibn Abd Al Wahab Al-Juba'i dan Abu Hasyim Abd. Salam. Kedua tokoh ini terasuk kelompok Mu'tazilah Basrah. Mereka berdua berbeda pendapat dalam rekan-rekannya dalam beberapa masalah, di antaranya: (1) Mereka berdua mengakui adanya keinginan (*iradat*) dari makhluk ini dan keinginan ini tidak mempunyai tempat. Karena itu Allah SWT dikatakan Maha Berkehendak untuk mengagungkan zat-Nya, maka kehendaknya tidak mempunyai tempat. Dan setiap yang tidak mempunyai tempat akan fana apabila menginginkannya; (2) Allah SWT Maha Berkata-kata dan perkataan Allah SWT adalah ciptaan-Nya ditempatkan pada suara dan huruf. Karena itu hakikat kalam itu terdiri dari suara yang terputus-putus dan terdiri dari huruf. Karena itu dikatakan

Mutakallim ialah orang yang pandai bicara bukan orang yang sedang bicara; (3) Iman menurut mereka nama bagi pujian ialah merupakan semua sifat yang dianggap baik, yang ada pada diri seseorang sehingga ia berhak dinamakan mukmin dan disetiap orang yang melakukan dosa besar dinamakan fasik yang bukan termasuk orang mukmin dan bukan pula orang kafir, dan kalau ia meninggal sebelum bertaubat ia kekal di dalam neraka.[40]

## 11. Al-Khabithiyyah dan Al-Haditsiyah

Al-Khabithiyyah adalah pengikut Ahmad bin Khabith begitu juga Al-Hadatsiyyah adalah pengikut al-Fadhl al-Hadatsi. Keduanya merupakan pengikut an-Nazhzham dan mempelajari kitab para filosof juga. Mereka menambahkan tiga perkara bid'ah ke dalam paham an-Nazhzham. *Bid'ah Pertama*, menetapkan hukum ketuhanan pada al-Masih mengikuti keyakinan orang-orang Nashrani bahwa al-Masih yang akan menghisab makhluk di akhirat nanti. Ahmad bin Khabith berpendapat bahwa al-Masih terbungkus dalam jasad kasar, ini merupakan pendapat usang tentang bertempat pada jasad sebagaimana yang dikatakan oleh orang Nashrani.

*Bid'ah Kedua* adalah tentang reinkarnasi. Mereka berpendapat bahwa Allah menciptakan makhluk-Nya dalam keadaan sehat, bagus, berakal, dan sudah baligh di suatu alam yang lain dari alam tempat mereka sekarang. Dan bahwa Allah menciptakan pada mereka pengetahuan dan ilmu tentang-Nya, serta menyempurnakan ni'mat-Nya bagi mereka. Dan tidaklah boleh yang pertama diciptakan itu, kecuali berakal, berpikir, dan mampu belajar kemudian Allah mulai memerintahkan mereka dengan kewajiban bersyukur pada-Nya, maka sebagian menaati-Nya dalam segala perintah-Nya dan sebagian lagi menentang-Nya. Dan sebagian menaati-Nya dalam sebagian perintahnya dan menentang-Nya dalam sebagian lain. Maka, yang menaati-Nya dalam segala perintah-Nya Dia tempatkan di surga yang merupakan tempat dimulainya mereka diciptakan. Sedangkan

[40] Rochimah, et.al, *Ilmu Kalam*, 67

yang menentang seluruh perintah-Nya, Dia keluarkan dari alam itu dan dimasukkan ke alam azab, yaitu neraka. Dan yang mematuhi sebagian perintah-Nya dan menentang sebagian lagi dikeluarkan-Nya ke alam dunia dan memakaikan mereka tubuh kasar ini serta menguji mereka dengan kesusahan, kesulitan, musibah, dan kesenagan, kepedihan dan kenikmatan dengan bentuk yang bermacam-macam berupa manusia atau binatang sesuai kadar dosa mereka. Barangsiapa yang taatnya lebih banyak dari dosanya bentuknya paling baik. Dan barangsiapa dosanya lebih banyak dari taatnya maka bentuknya lebih buruk. Dan binatang di dunia ini masih tetap akan ada berulang-ulang dari satu bentuk ke bentuk yang lain selama dosanya masih ada bersama ketaatannya. Ini merupakan inti pendapat tentang reinkarnasi.

*Bid'ah ketiga* yaitu interpretasi mereka terhadap setiap *khabar* atau riwayat tentang melihat Allah pada hari kiamat, seperti sabda Nabi SAW, "Sesungguhnya kalian akan melihat Tuhanmu pada hari kiamat sebagaimana kalian melihat bulan pada malam purnama dan kalian tidak akan kepayahan melihat-Nya." Maksudnya adalah penglihatan akal pertama. Yang pertama diciptakan adalah akal, yaitu akal aktif yang darinya mengalir bentuk-bentuk pada segala benda, dan inilah yang dimaksud oleh Nabi SAW dalam sabdanya, "Yang pertama diciptakan Allah adalah akal, kemudian Dia berkata padanya 'menghadaplah' maka ia pun menghadap, kemudian Dia berkata 'berpalinglah', maka dia pun berpaling. Kemudian Allah berkata, 'Demi kemuliaan dan keagungan-Ku tidaklah aku ciptakan sesuatu yang lebih baik darimu, denganmu aku memuliakan dan menghinakan, denganmu aku memberi dan menahan." Akallah yang muncul pada hari kiamat dan diangkat hijab antaranya dan antara bentuk-bentuk yang berasal darinya sehingga mereka melihatnya seperti bulan pada malam purnama. Adapun Pencipta akal ini tidak akan terlihat sama sekali, karena tidak ada yang menyerupai-Nya.[41]

## 12. Al-Bisyariyah

[41] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 53-54

Al-Bisyariyah adalah pengikut Bisyr bin al-Mu'tamir, ia termasuk ulama Mu'tazilah yang terkemuka dan dialah yang mengada-adakan pendapat tentang *tawallud* (yaitu efek-efek sekunder) dan bersikap ekstrim dalam hal itu. Dia berbeda pendapat dengan yang lainnya dalam enam masalah:

1. Dia berpendapat bahwa warna, rasa, bau, dan perepsi indra lainnya semuanya, baik pendengaran maupun penglihatan bisa timbul dari perbuatan hamba jika sebab-sebabnya berasal dari perbuatannya. Dia mengambil pendapat ini dari para naturalis, hanya saja mereka tidak membedakan antara efek yang timbul (sekunder) dengan yang melakukan langsung dengan *qudrah* (kuasa), bahkan mungkin mereka tidak menetapkan adanya *qudrah* berdasarkan metode ahli ilmu kalam, dan bahwa potensi berbuat dan potensi emosi bukanlah *qudrah* yang ditetapkan oleh ahli ilmu kalam.
2. Pendapatnya bahwa *istitha'ah* (kemampuan) adalah keselamatan tubuh, kesehatan anggota tubuh dan membersihkannya dari kelemahan-kelemahan. Dan ia berkata aku tidak mengatakan bahwa ia berbuat dengannya (*istitha'ah*) pada kali pertama mau pun yang kedua, akan tetapi aku mengatakan bahwa manusia itu berbuat dan perbuatan itu tidak terjadi kecuali pada kali yang kedua.
3. Pendapatnya bahwa Allah Maha Kuasa mengazab anak-anak, jika Dia melakukan itu maka Dia telah zalim terhadapnya. Hanya saja tidak menganggap baik mengatakan bahwa hal itu merupakan hak-Nya, tetapi dikatakan jika Dia melakukan itu, maka berarti anak-anak itu pelaku maksiat yang melakukan suatu maksiat dan berhak dihukum. Ini merupakan ucapan yang bertentangan.
4. Al-Ka'bi menceritakan darinya bahwa ia berkata bahwa *iradah* (kehendak) Allah itu adalah satu perbuatan dari perbuatan-perbuatannya. Dan, *iradah* itu berdasarkan dua aspek: yaitu, sifat *dzatiyyah* (esensial) dan sifat *fi'il* (perbuatan). Adapun sifat dzat maksudnya adalah bahwa Allah Ta'ala masih tetap

berkehendak atas segala perbuatan-Nya dan segala ketaatan dari hamba-hamba-Nya, karena sesungguhnya Dia Maha Bijaksana, dan tidaklah boleh Dzat Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui suatu kemaslahatan dan kebaikan kemudian tidak menghendakinya. Sedangkan sifat fi'il jika yang dimaksudkan dengannya itu perbuatan-Nya pada saat Dia menciptakannya, maka itu adalah penciptaannya dan hal itu sebelum penciptaan, karena sesuatu yang dengannya terjadi sesuatu yang lain tidak mungkin ada bersamaan dengannya. Namun, jika yang dimaksud dengan iradah itu adalah perbuatan hamba-hamba-Nya maka ia adalah perintah melakukannya.

5. Dia berpendapat bahwa di sisi Allah terdapat *luthf* (sifat lembut) yang jika diberikannya niscaya berimanlah semua yang ada di bumi dengan benar yang dengannya mereka berhak mendapatkan pahala sebagaimana berhaknya mereka mendapatkannya, bahkan lebih banyak jika mereka beriman tanpa hal (*luthf*) itu. Menurutnya bahwa tidak wajib bagi Allah melakukan hal itu dan menjaga yang lebih bermaslahat, karena ada batas kemaslahatan yang kuasa Allah lakukan. Tidaklah ada suatu yang lebih baik, kecuali ada yang lebih lagi di atasnya. Kewajiban Allah hanyalah membekali hamba dengan *qudrah* dan *istitha'ah* dengan dakwah dan risalah (mengutus rasul) dan pemberi peringatan. Sebelum turunya wahyu, hamba-hamba harus mengenal Allah dengan perantara berpikir dan mencari dalil dari ayat-ayat-Nya di alam ini. Jika ia sudah menjadi seorang *mukallaf* (baligh dan berakal), ia tidak butuh lagi pada dua perasaan yang berlawanan, karena keduanya bukan dari Allah, melainkan dari setan. Pikiran pertama yang muncul tidaklah didahului oleh setan yang menimbulkan keraguan padanya. Jika didahului maka pendapatnya tentang setan sama dengan pendapatnya dalam hal ini.
6. Dia berkata bahwa siapa yang bertaubat dari dosa besar kemudian ia kembali melakukannya, maka ia kembali berhak mendapatkan hukuman dosa yang pertama karena taubatnya

diterima dengan syarat tidak ia ulangi.[42]

## E. Rasionalitas Mu'tazilah

Dalam menemukan dalil untuk menetapkan akidah Islam, Mu'tazilah berpegang pada premis-premis logika, kecuali dalam masalah-masalah yang tidak dapat diketahui selain dengan dalil naql (teks). Kepercayaan mereka terhadap kekuatan akal hanya dibatasi oleh penghormatannya terhadap perintah syara'. Dengan kata lain, Mu'tazilah menempatkan rasio atau akal pada posisi yang tinggi dalam kehidupan berabama, sehingga mereka dikenal sebagai kelompok rasionalis dalam Kalam. Status akal yang tinggi di mata Mu'tazilah ini, setidaknya dilatari oleh dua hal penting berikut ini: pertama, manusia mempunyai kemampuan yang besar dengan akalnya; dan kedua, segala perbuatan manusia secara eskatologis tidak ada sedikit pun yang sia-sia.[43] Kedua hal ini mendorong terwujudnya dominasi kuat metode rasional dalam kalam Mu'tazilah, dan pandangan yang antroposentris terhadap masalah akidah, terutama dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan.

Metode rasional memang sangat dominan dalam pemikiran para tokoh Mu'tazilah.[44] Penerapan metode ini oleh para tokoh Mu'tazilah mengalami perkembangan sesuai dengan situasi kultural yang melingkupi mereka. Para tokoh awal Mu'tazilah seperti Wasil bin Atha' dan Amr bin Ubaid, yang hidup dan bertrestasi pada paruh pertama abad ke-2 H, memang masih mempergunakan akal secara sederhana, bahkan kadangkala tidak jarang ditemukan masih banyak menggunakan dalil-dalil tekstual di samping ijma'. Hanya saja keduanya suddah menggunakan pemikiran sistematis dalam bentuk dialektis, sehingga pendapat-pendapatnya kelihatan sangat rasional.[45] Berbeda halnya dengan

[42] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 55-56

[43] Jahja, *Teologi*, 32.

[44] Ahmad Amin, *Dhuhr al-islam,* Vol. 4 (Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyah, 1975), 20. Ahmad Amin juga menguraikan beberapa contoh penggunaan metode rasional yang sangat dominan tersebut oleh beberapa tokoh Mu'tazilah.

[45] Sebagai contoh adalah argumentasi Wasil yang ditujukan kepada rekannya, 'Amr bin Ubaid, sehingga yang disebut terakhir ini menyetujui pendapat Wasil tentang status

para tokoh Mu'tazilah masa dinasti Abbasiah, mereka yang disebut terakhir ini sudah banyak berkenalan dengan pemikiran filsafat Yunani dengan adanya kegiatan penterjemahan atas sponsor para Khalifah pecinta ilmu. Tokoh-tokoh Mu'tazilah seprti Hudzail al-Allaf dan an-Nazzam yang hidup pada abad ke-3 H lebih banyak menggunakan rasio dan referensi yang lebih ilmiah yakni hasil pemikiran dari filsafat Yunani. Begitu pula para tokoh Mu'tazilah lainnya yang hidup semasa dengan mereka atau sesudahnya. Akibatnya, selain terjadi penyerapan sejumlah terminologi dan konsep filsafat Yunani ke dalm pembicaraan akidah Islam—seperti jauhar 9substansi), aradh (aksiden), jisim, gerak dan diam—juga penajaman dan pendalaman kajian materi akidah tertentu dengan pemikiran filosofis, sehingga lahir berbagai konsep baru yang sebelumnya belum pernah ada dalam pembicaraan akidah Islam. Misalnya, pembedaan antara sifat dan zat, teori-teori tentang sifat seprti I'tibari, sifat dan hal, atomisme dan lain sebagainya. Pada masa tokoh-sokoh seperti Abu Ali al-Juba'I dan Abu Hasyim al-Juba'I yang hidup pada abad ke-4 H, segala pokok ajaran Mu'tazilah sudah tersusun seara sistematis dan rasional.[46]

Kemajuan perkembangan metode rasional Mu'tazilah juga didorong oleh situasi kritis yang dihadapi akidah Islam pada masanya. Kemunculan kaum zindiq—yang menggunakan filsafat menghantam skidah islam—memaksa tokoh-tokoh Mu'tazilah mempelajari filsafat Yunani untuk menangkis serangan tersebut, lebih-lebih karena hal itu sudah diperintahkan oleh khlaifah al-mahdi (138-167 M), yang sudah melihat bahaya serangan kaum zindiq tersebut.[47] Sebagai akibatnya bukan saja hanya metode rasional yang berkembang di kalangan Mu'tazilah tetapi etode dialektis pun menjadi semakin banyak dipergunakan.

Di antara bentuk metode berfikir yang umum dipergunakan

hukum seorang muslim yang melakukan dosa besar. Lihat, al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, 84-87.

[46] Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, 263.

[47] Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, 263.

para tokoh Mu'tazilah dalam membahas masalah ketuhanan ialah semacam analogi yang disebut; Qiyas al-gaib ala syahid (menganalogikan yang immaterial atau Tuhan dengan yang tampak atau material atau manusia, yang mungkin hal ini ada hubungannya dengan silkap antroposentris Mu'tazilah. Menurut Ali Sami an-nasyar, metode berfikir ini, yang kemudian banyak dipergunakan para teolog Islam, adalah orisinil dari kalangan Islam sendiri dan bukan pengaruh logika formal Yunani.[48]

Meskipun metode rasional sangat dominan di kalangan Mu'tazilah, namun sebagai teologi islam, para tokohna juga tidak melupakan teks-teks wahyu (Alquran dan hadis) dalam memformulaskan pendapat-pendapatnya. Alquran dan hadis bagi mereka tetap diapresiasi sebagai sumber primer atau utama atas kepercayaan akidah yang mereka yakini kebenarannya. Hanya saja sesuai dengan metode rasional yang mereka pegang teguh, yang sangat menjunjung tinggi akal, ayat-ayat Alquran yang sesuai dan diterima akal, mereka jadikan sebagai pendukung pendapat-pendapat mereka; sedangkan yang tidak demikian, mereka takwilkan secara rasional atau kadangkal dilewatkan begitu saja.[49] Begitu pula sikap mereka terhadap hadis, sumber primer teologi setealh Alquran.

## F. Lima Ajaran Pokok (*Al-Ushul Al-Khamsah*) Mu'tazilah

Ada lima doktrin dasar Mu'tazilah. Kelima buah doktrin dasar Mu'tazilah itu terepresentasikan dalam sebuah rumusan yang dikenal al-Ushul al-Khamsah. Lima doktrin al-Ushul al-Khamsah itu tidaklah lahir dengan utuh secara sekaligus bersama dengan kehadiran Washil bin Atha', tokoh pertama Mu'tazilah, tetapi melalui proses histaoris yang rumit dan panjang. Washil bin Atha' sendiri, pendiri dan tokkoh utama Mu'tazilah—sebagaimana kita

[48] Ali Sami an-Nasyar, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkir al-islam* (Mesir: Dar al-Fikr 1947), 10.
[49] Sebagai contoh yang disebutkan terakhir ini, Ibn Hazm menunjuk masalah syafaat di hari kiamat. Lihat, Ibn Hazm, *al-Fishal fi al-Milal wa an-Nihal,* Vol. 4 (kairo: Maktabah al-Muayyadah, 1317 H), 53.

ketahui—hanya membawa tiga ajaran[50] dan hanya dua darinya[51] yang kelak menjadi bagian integral dari al-Ushul al-khamsah. Ini berarti bahwa llima ajaran dasar Mu'tazilah al-ushul al-Khamsah itu baru eksis ketika ajaran Washil mengalami penyempurnaan di tangan para murid dan penerusnya, bukan di tangan Wasil sendiri. Al-Ushul al-Khamsah Mu'tazilah itu, dalam wujudnya yang lengkap, mungkin telah muncul pada masa Abasiah periode pertama (750-847 M), tepatnya menjelangan Mu'tzilah mencapai puncak kejayaannya. Dugaan ini didasarkan pada penyataan Watt yang menyebutkan: "Pada 900 M, sebutan Mu'tazilah terbatas pada mereka yang selain menerima metode filsafat—untuk mendiskusikan doktrin Islam—juga menerima lima butir dogma Mu'tazilah".[52] Hal ini menunjukkan bahwa beberapa saat menjelang tahun 900 M, keberadaan lima doktrin teologis Mu'tazilah dalam kemasan sebutan al-ushul al-Khamsah sudah benar-benar ada.

Tata urutan lima doktrin dasar al-Ushul al-Khamsah disusun menurut derajat urgensinuya tiap-tiap dasar. Di kalngan Mu'tazilah rupanya masih terjadi perbedaan pandangan menyangkut pengurutan dari lima doktrin itu, kecuali dalam hal penempatan tauhid sebagai rukun pertama.[53] Al-Qadli Abdul Jabbar (w. 1025 M) dalam bukunya Syarh al-Ushul al-Khasah, yang barangkali merupakan pandangan umum di kalangan Mu'tazilah, karena sejalan dengan model pengurutan di dalam berbagai buku tentang ilmu kalam atau teologi Islam,[54] menyebutkan lima doktrin dasar Mu'tazilah dengan urutan baku sebagai berikut ini: at-Tauhid (Kemahaesaan Tuhan), al-'Adl (Keadilan Tuhan), al-Wa'ad wa al-Wa'id (Janji dan Ancaman), al-Manzilah bain al-Manzilatain

[50] Tiga doktrin teologis yang dibawa oleh Wasil adalah: paham Qadariah, posisi di antara dua posisi dan peniadaan sifat Tuhan. Lihat, Nasution, *Teologi*, 43-44.

[51] Dua doktrin teologis Wasil yang kemudian menjadi bagian integral dari al-ushul al-Khamsah adalah: *al-manzilah bain al-manzilatain* dan *nafy sifat*. Nasution, *Teologi*, 45.

[52] Montgomery Watt, h. 74.

[53] Penjelasan mengenai masih terjadinya perbedaan pendapat di kalangan Mu'tazilah sendiri menyangkut pengurutan kelima sila al-ushul al-khamsah, antara lain disampaikan oleh: A. Fuad al-Ahwani, dalam mukaddimah Syarh al-Ushul al-Khamsah, diedit oleh Abdul Karim Utsman (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 6.

[54] Lihat, misalnya: Harun Nasution, h. 52; Harun Nasution, islam Rasional, h. 135-136; Abu Zahrah, h. 151; Montgomery Watt, h. 78-84.

(Posisi di antara dua Posisi), al-Amr bi al-ma'ruf wa an-Nahy 'an al-Munkar (Perintah berguat baik dan larangan berbuat jahat).[55]

Lima doktrin dasar yang menjadi rukun al-Ushul al-Khamsah Mu'tazilah itu merupakan satu kesatuan integral yang harus diterima dan diyakin oleh setiap orang Mu'tazilah.. Sebagai implikasinya, setiap orang Mu'tazilah mutlak harus mengakui dan menerima lima doktrin dasar itu secara utuh; atau seseorang baru layak diterima sebagai orang mu'tazilah apabila yang bersangkutan sudah menerima kebenaran lima dogma itu. Abu Hasa al-Hayyat dalam bukunya al-Intishar mengatakan, orang yang diakui sebagai pengikut Mu'tazilah hanyalah mereka yang mengakui dan menerima secar bulat lima dasar itu.[56] Penolakan apalagi pengingakran terhadap salah satu (atau lebih) dari lima doktrin itu—lebih-lebih seluruhnya—akan mengakibatkan orang yang bersangkutan dikeluarkan dari sebutan sebagai orang Mu'tazilah. Kasus yang dialami oleh Dirar ibn Amr, misalnya, yang aktif sebagai Mu'tazili sejak tahun 790-810 M, mendahului Hudzail al-Allaf, misalnya, kaena ketidak setujuannya dengan doktrin umum kaum Mu'tazilah tentang kehendak bebas, mengakibatkan dirinya pada akhir abad ke-9 M tidak lagi diakui sebagai orang Mu'tazilah.[57] Begitu juga yang dialami oleh al-Bisyr, sebagaimana dijelaskan oleh al-Hayyat,[58] yang karena penolakannya terhadap doktrin Mu'tazilah al-wa'ad wa al-wa'id dan asma' al-ahkam (al-manzilah bain al-manzilatain) telah mengakibatkan dirinya dikeluarkan dari komunitas Mu'tazilah.

Sungguh pun setiap orang Mu'tazilah wajib mengakui dan menerima lima doktrin fundamental tersebut, namun tidak jarang mereka berbeda dalam hal interpretasinya. Hanya saja karena perbedaan semacam ini lebih bersifat furu'iyah atau instrumental, bukan esensial atau prinsipiil, maka yang demikian ini tidak

[55] Qadli Abdul Jabbar, al-ushul al-Khamsah, diedit oleh Abdul Karim Utsman (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 6.
[56] Harun Nasution, Teologi, h. 52; Abu Zahrah, h. 151.
[57] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* 74.
[58] Ahmad Mahmud Subhi, 115.

berimplikasi pada pengeluaran yang bersangkutan dari sebutan sebagai oeang Mu'tazilah.[59] Sebagai misal adalah kasus antara Abu Hudzail al-Allaf dengan al-juba'I: dua tokoh Mu'tazilah ini sama-sama mengakui dan menerima ajaran Mu'tazilah mengenai peniadaan sifat Tuhan—satu aspek terpenting dari doktrin tauhid—namun keduanya berbeda dalam hal interpretasi dan formulasinya. Abu Hudzail menjelaskan sifat ilmu Tuhan, misalnya, dengan konsepnya Allah alim bi 'ilm wa ilmuhu dzatuh (Allah Mahamengetahui dengan ilmu dan ilmu-Nya adalah esensi-Nya).[60] Sementara itu al-Juba'I mengungkapkan dengan Allah 'alim bi dzatih (Allah Mahamengetahui dengan dzat-nya).[61] Meski kedua tokoh itu sama-sama mengakui doktrin peniadaan sifat Tuhan, tetapi mereka tetap sama-sama diapresiasi sebagai tokoh Mu'tazilah, karena perbedaan antara keduanya hanya menyangkut interpretasi bersifat instrumental.

Adapun penjelasan secara lebih terinci mengenai lima doktrin teologis Mu'tazilah yang terhimpun dalam al-ushuil al-Khamsah dapat dilihat pada uraian di bawah ini.

### 1. At-Tauhid (Kemaha-Esa-an Tuhan)

Tauhid merupakan ajaran inti Mu'tazilah. Sebenarnya doktrin yang beresensikan pada pengesaan Tuhan ini merupakan prinsip dasar Islam, sehingga bukan menjadi karakteristik atau monopoli Mu'tazilah. Hanya saja mungkin karena Mu'tazilah merasa dirinya paling menegakkan Kemahaesaan Tuhan, dengan konsep-konsep filosofis dan menempatkan Tuhan bersifat unik, mereka mengklaim dirinya sebagai ahl at-tauhid. Esensi doktrin tauhid Mu'tazilah adalah memurnikan Kemahaesaan Tuhan, tidak keserupaan dengan makhluk, dan menolak segala bentuk pemikiran yang dapat membawa kepada paham syirik atau politeisme. Menurut Abu Zahrah, prinsip tauhid Mu'tazilah ini dimaksudkan sebagai respons atau penolakan terhadap

[59] Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah* (Beirut: al-ahliyah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1974), 51.
[60] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 49.
[61] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 82.

pandangan kaum Mujassimah atau Musyabbihah.[62] Dalam konteks ini Mu'tazilah menolak pandangan yang menetapkan sifat Tuhan dalam arti sifat yang hipotastik atau berbeda dengan zat, karena hal demikian mengimplikasikan dalam diri Tuhan terdapat kejamakan yakni unsur zat yang disifat dan unsur sifat yang melekat pada zat. Menurut Mu'tazilah, paham seperti itu berimplikasi pada ta'addud al-qudama', karena itu mesti dihindarkan. Dikarenakan yang bersifat qadim itu—kata Mu'tazilah—hanyalah Tuhan, maka ta'addud al-qudama' membawa kepada paham yang mengakui Tuhan berunsur banyak, dan ini jelas termasuk syirik yang merupakan dosa terbesar yang tidak akan diampuni oleh Tuhan.

Dalam upaya memurnikan ajaran tauhid, Mu'tazilah meniadakan sifat-sifat Tuhan (nafy as-sifat). Ini bukan berarti mereka menolak ayat-ayat Alquran yang menggambarkan sifat-sifat Tuhan seperti ar-rahman, ar-rahim, al-'alim, al-qadir dan sebagainya. Maksud nafy sifat di sini, sebagai dijelaskan oleh Wasil,[63] adalah apa yang disebut sebagai sifat Tuhan sebenarnya bukanlah sifat yang mempunyai wujud tersendiri di luar zat atau esensi Tuha, tetapi sifat yang merupakan esensi atau zat Tuhan. Dengan kata lain, dalam menandaskan Kemahaesaan Tuhan Wasil menegaskan bahwa sifat-sifat itu tidak mempunyai bentuk yang berdiri sendiri atau keberadaan yang hipostatik, tetapi menyatu dan tidak berbeda dengan zat. Lrbih jauh, karena Tuhanmengetahui, misalnya, maka Ia mengetahui dengan zat atau esenti-nya, bukan dengan sifat mengetahui (pengetahuan) hipostatik meupun yang berlainan dengan esensi-Nya.

Ajaran peniadaan sifat Tuhan yang dibawa oleh Wasil disempurnakan oleh para muridnya. Ketika masih di tangan Wasil, kata asy-Syahrastani,[64] ajaran peniadaan sifat ini belum matang, lalu disempurnakan oleh para muridnya terutama setelah mereka mempelajari filsafat Yunani. Sejalan dengan Wasil,

[62] Abu Zahrah, *Teologi*, 157.
[63] Nasution, *Teologi*, 44.
[64] Nasution, *Teologi*, 44.

Abu Hudzail al-Allaf mengatakan bahwa—sebagaimana Alquran sebut bahwa Tuhan memiliki sifat mengetahui misalnya—Tuhan memang mengetahui, tetapi bukan dengan sifat atau pengetahuan hipostatik; Tuhan hanyamengetahui dengan pengetahuan-Nya, dan pengetahuan-Nya itu adalah esensi-Nya (Allah 'alim bi 'ilmih wa 'ilmuh dzatuh).[65] Sementara al-Juba'I mengatakan bahwa Tuhan mengetahui melalui dzat atau esensi-Nya ('Alim li dzatih),[66] dan begitu pula sifat-sifat yang lain. Demikian Mu'tazilah mengatasi persoalan adanya Tuhan lebih dari satu kalau dikatakan Tuhan mempunyai sifat yang hipostatik—berwujud sendiri di luar dzat Tuhan. Dengan menetapkan sifat Tuhan adalah dzat-Nya, persoalan tentang adanya yang qadim selain diri Tuhan menjadi hilang dengan sendirinya. Inilah yang dimaksudkan oleh kaum Mu'tazilah dengan nafy sifat.

Selanjutnya Mu'tazilah membagi sifat-sifat Tuhan menjadi yang dzatiyah dan fi'liah. Sefat dzatiah adalah sifat-sifat yang merupakan esensi Tuhan, sedangkan sifat fi'liah adalah perbuatan-perbuatan Tuhan. Sifat-sifat kategori fi'liah terdiri dari sifat-sifat yang mengandung arti hubungan antara Tuhan dengan makhluk-Nya, seperti berkehendak, sabda, keadilan dan semisalnya. Yang dimaksudkan sifat dzatiah misalnya, wujud, tidak berpermulaan, hidup, berkuasa dan sebagainya. Dengan demikian yang dimaksudkan oleh Mu'tazilah dengan peniadaan sifat-sifat Tuhan, ialah memandang sebagian dari apa yang disebut golongan lain sifat, sebagai esensi Tuhan; dan sebagian lain sebagai perbuatan-perbuatan Tuhan. Paham ini timbul karena keinginan mereka untuk menjaga kemurnian Kemahaesaan Tuhan, yang dinamakan tanzih dalam terminologi arabnya.

Pandangan Mu'tazilah tentang peniadaan sifat Tuhan berimplikasikan pada diskusi tenatn Alquran. Fokus persoalan diskusinya adalah apakan Alquran diciptakan sehingga sebagai makhluk atau tidak dicipta oleh Tuhan; yang pertama

[65] Nasution, *Teologi*, 46.
[66] Nasution, *Teologi*, 50.

mengakibatkan kebaharuan Alquran, sedangkan yang kedua berujung pada pengakuan keabadian (kekekalan) Alquran. Sejalan dengan doktrinnya tentang nafy as-sifat dan yang qadim hanya Tuhan, sudah tentu Mu'tazilah berpendapat bahwa Alquran—karena memang muncul dalam suatu titik waktu tertentu, yaitu ketika diwahyukan kepada nabi Muhamad—dicipta (makhluk) dan karenanya mesti baru,[67] tidak qadim. Dengan konsek kemakhlukan Alquran ini, Mu'tazilah tampak konsisten dengan pahamnya bahwa yang qadim itu hanya Allah; kalau Alquran qadim berarti yang qadim (Tuhan) itu banyak, dan yang demikian ini tentu merusak kemurnian Kemahaesaan Tuhan.

## 2. Al-'Adl (Keadilan Tuhan)

Relevan dengan sifat integralitas al-Ushul al-Khamsah, doktrin pokok kedua (al-'adl) tidak terpisah tetapi sangat berkaitan dengan at-tauhid. Kalau dengan at-tauhid Mu'tazilah bermaksud mensucikan diri Tuhan dari persamaan dengan diri makhluk, maka dengan al-'adl mereka berkeinginan mensucikan perbuatan-Nya dari persamaan dengan perbuatan makhluk. Menurut Mu'tazilah, hanya Tuhan yang Mahaadil; Ia tidak bertindak dzalim, sedangkan pada makhluk terdapat perilaku dzalim. Dengan kata lain, kalau at-tauhid menegaskan keunikan diri Tuhan, maka al-'adl menandaskan keunikan perbuatan Tuhan. Apabila disebut Tuhan Mahaadil, maka itu berarti—kata Abdul Jabbar—bahwa semua perbuatan Tuhan adalah baik; Ia tidak berbuat buruk dan tidak melupakan apa yang wajib dikerjakan-Nya.[68] Dengan demikian Tuhan tidak berdusta, tidak dzalim, tidak menyiksa anak-anak orang politeis lantaran dosa orang tua mereka, tidak menurunkan mukjizat bagi pendusta, tidak memberikan beban yang tidak dapat dipikul oleh manusia.

Dalam membahas keadilan Tuhan, ada perbedaan insturmental di kalangan tokoh Mu'tazilah. Abu Hudzail al-Allaf berpendapat bahwa Tuhan berkuasa atau mampu bertindak dzalim, hanya saja

[67] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* 79-81.

[68] Al-Qadli Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, (ed.) Abdul Karim Utsman (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), 132.

mustahil Ia berbuat semacam itu, karena hal itu mengakibatkan kekurang-sempurnaan sifat Tuhan;[69] pandang Hudzail ini sejalan dengan pemikiran al-Qadli Abdul Jabbar.[70] Berbeda dengan pandangan itu, an-Nazzam (w. 221 H/835 M) berpendapat bahwa bukan hanya mustahil tuhan berbuat aniaya atau tidak adil, bahkan Ia tidak mampu (la yaqdir) berlaku dzalim. Argumen yang disampaikan oleh an-Nazzam adalah "karena kezaliman hanya dilakukan oleh orang yang mempunyai cacat dan berhajat atau oleh orang yang tidak mengetahui pegetahuan atau bodoh.[71] Tidak berpengetahuan dan berhajat kepada pihak lain adalah sifat bagi yang tidak sempurna, sedangkan Tuhan Mahasuci dari hal yang demikian itu. Oleh karena itu an-Nazzam berpandangan bahwa Tuhan tidak mampu dan tidak sanggup berbuat tidak baik; dan selanjutnya wajbi bati Tuhan berbuat hanya yang baik bagi manusia, yang disebut dalam istialh Mu'tazilah as-salah wa al-aslah. Lebih jauh Ia tidak kuasa mengeluarkan ahli surga dari surga sebagaimana Ia tidak mampu memasukkan orang yang bukan ahli neraka ke dalam neraka; dan Tuhan tidak berkuasa mengurangi kesenangan ahli surga, atau menambah siksaan ahli neraka.[72]

Prinsip keadilan Tuhan tersebut menuntut Mu'tazilah mengakui kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat. Dalam hal penegasan terhadap keadilan itu kaum Mu'tazilah dipandang sebagai pewaris Khawarij dan terutama Qadariah,[73] yang menetapkan kebebasan berbuat pada manusia dan sekaligus tanggunng jawab manusia atas perbuatannya itu. Doktrin keadilan Tuhan ini, tentu beserta implikasinya berupa pengakuan kebebasan berbuat dan tanggung jawab manusia, dimaksudkan oleh Mu'tazilah sebagai bentuk penolakan terhadap Jabariah; karena siksaan terhadap ketidakbebasan, menurut Mu'tazilah,

[69] Nasution, *Teologi*, 47.
[70] Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, 315-316.
[71] Nasution, *Teologi*, 47-48.
[72] Nasution, *Teologi*, 48.
[73] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* 82.

jelas merupakan suatu ketidk-adilan atau kedzaliman,[74] dan yang demikian ini mustahil bagi Allah. Dalam hal ini Jabariah, dalam penilaian Mu'tazilah, keliru besar karena telah menetapkan perbuatan manusia diciptakan Tuhan, kemudian manusia yang menerima balasan pahala atau siksa neraka dari perbuatan yang diciptakan Tuhan itu. Tidaklah disebut Mahaadil, sekiranya Tuhan menghukum orang yang berbuat buruk bukan atas kemauannya sendiri, tetapi atas paksaan dari luar dirinya. Oleh karena itu kaum Mu'tazilah mengambil paham Qadariah, karena paham inilah yang sesuai dengan prinsip keadilan Tuhan tersebut.

### 3. Al-Wa'ad wa al-Wa'id (Janji dan Ancaman)

Berlainan dengan dua doktrin teologis sebelumnya, tiga butir lainnya dari lima doktrin Mu'tazilah hampir kurang pernah muncul dalam diskusi-diskusi teologis. Menurut Watt,[75] hal semacam itu setidaknya dapat dilihat dalam komposisi uraian yang diberikan oleh al-Asy'ari dalam karyanya Maqalat. Jika dalam bagian kedua jilid pertama dari Maqalat, al-Asy'ari ,emcirajlam todal liramg dari 72 halaman utuk menggambarkan berbagai pendapat Mu'tazilah yang berkaitan dengan butir pertama (tauhid), 39 halaman berkaitan dengan butir kedua (keadilan Tuhan), maka hanya 13 halaman yang telah disediakan oleh al-Asy'ari untuk memberikan bahasan tiga butir doktrin teologi lainnya—posisis tengah, janji dan ancaman serta perintah berbuat baik dan menjauhi berbuat jahat.

Doktrin Mu'tazilah butir ketiga al-manzilah bain al-manzilatain, yang secara hisotoris sebagai kelanjutan dari diskusi teologis antara Mur'ji'ah dan Khawarij, adalah merupakan kelanjutan logis dari dua ajaran dasar Mu'tazilah sebelumnya. Sesuai dengan doktrin keadilan Tuhan yang Mu'tazilah tegakkan atas kebebasan berbuat manusia atau Qadariah di atas, Tuhan tidak dapat dikatakan adil kalau tidak memberikan pahala kepada orang yang berbuat baik dan atau tidak menghukum orang yang

[74] Abu Zahrah, *Teologi*, 153.
[75] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* 54.

berbuat jahat. Prinsip keadilan seperti ini jelas mengharuskan secara mutlak supaa orang yang berbuat jahat diberi hukumanan dan orang yang berbuat baik diberi pahala, sebagaimana dijanjikan oleh Allah; perbuatan dosa tidak diampuni tanpa bertaubat sebagaimana pahala tidak diharamkan terhadap orang yang berbuat baik.

Menurut Abu Zahrah, doktrin dasar Mu'tazilah yang ketiga—al-wa'ad wa al-wa'id—ini merupakan reaksi teologis terhadap paham Murji'ah. Adagium Murji'ah mengatakan bahwa perbuatan maksiat tidak menimbulkan kemadaratan kepada orang beriman, sebagaimana perbuatan taat tidak memberikan manfaat bagi orang yang kafir (latadlurr ma'a al-iman ma'siyah kama la yanfa' ma'a al-kufr iman). Menurut penilain Mu'tazilah, kalau paham yang disampaikan oleh Murji'ah itu benar berarti janji Allah untuk menghukum pelaku kejahatan menjadi sia-sia.[76] Tentu saja Tuhan sebagai yang Mahasempurna, lanjut Mu'tazilah, Mahasuci dari perbuatan yang sia-sia seperti ini.

### 4. Al-Manzilah Bain al-Manzilatain

Doktrin teologis al-manzilah bain al-manzilatain, yang secara harfiah berarti satu posisi di antara dua posisi, dapat dicararikan keterkaitan logisnya dengan ajaran Mu'tazilah tentang al-'adl di atas. Bagi Mu'tazilah, muslim pelaku dosa besar bukanlah kafir, karena ia masih percaya kepada Tuhan dan nabi Muhamad; tetapi karena bukan pula mukmin, karena keimannya tidak lagi sempurna. Karena bukan mukmin maka ia tidak masuk surga, dan karena juga bukan kafir maka secara logis sebenarnynya ia juga tidak layak masuk neraka. Idialnya ia harus ditempatkan pada sebuah tempat yang posisinya berada di antara surga dan neraka, di luar surga dan neraka; inilah konsep keadilan yang semestinya. Akan tetapi karena di akhirat kelak, menurut Mu'tazilah, tiada tempat selain surga dan neraka, maka muslim pelaku dosa besar harus dimasukkan kedalam salah satu dari dua tempat itu. Dalam konteks ini erat kaitannya dengan konsep iman yang disampaikan

[76] Abu Zahrah, *Teologi*, 153.

oleh Mu'tazilah; karena bagi mereka iman bukan hanya pengakuan hati dan penuturan lisan, tetepi juga mewujud dalam bentuk perbuatan, maka muslim pelaku dosa besar bukanlah mukmi dan oleh akren aitu tidak dapat masuk surga, dan satu-satunya tempat baginya adalah neraka. Tetapi rasanya kurang adil kalau mereka mendapat siksa seberat siksa orang kafir, karenaitu meski masuk neraka, siksaan yang diterima olehnya lebih ringan daripada siksaan orang kafir.[77] Dan inilah menurut mu'tazilah posisi tengah antara mukmin dan kafir di akhirat, baik di dunia maupun diakhirat, dan begitulah keadilan Tuhan.

Konsep posisi tengah bagi muslim pelaku dosa besar didasarkan pada argumen baik naql atau wahyu maupun 'aql atau rasio. Dikatakan oleh Wasil, doktrin manzilah bain al-manzilatain yang dikemukakan adalah sesuai dengan prinsip umum doktrin Islam sebagai agama yang tidak ekstrim, tetapi agama yang moderasi (tawassit). Dalam konteks ini, Wasil—sebagaimana dijelaskan oleh Zuhdi Jarullah—mengedepankan sejumlah dalil naql dari ayat dan hadis. Ayat-ayat Alquran yang mereka rujuk sebaga dasar legitimasinya antar lailn adalah: Qs. al-Baqarah (2): 143, al-Isra': 29 dan 110. Adapun hadisnya, adalah "khair al-umur ausatuha" (sebaik-baik perkaran adalah yang berada pada posisi moderasi), tidak ekstrim kiri dan tidak pula ekstrim kanan, dan hadis-hadis lain yang semakna dengannya. Sementara argumen rasionalnya, Wasil meruuk kepada konsep etika filosofis Aristoteles yang menegajarkan kebaikan sebagai titik tengah antara dua ekstrimitas kejahatan.[78] Dengan demikian selain ada pijakan dalil naql, doktrin Mu'tazilah yang ketiga ini juga dikokohkan oleh argumentasi rasional filosofis.

### 5. Al-Amr bi al-Ma'ruf wa an-Nahy 'an al-Munkar

Sebenarnya doktrin perintah melaksanakan kebaikan dan meninggalkan kemungkaran bukan hanya kewajiban kaum Mu'tazilah, tetapi seluruh kaum muslimin. Hanya saja di kalangan

[77] Nasution, *Teologi*, 56.
[78] Zuhdi Jarulah, h. 53-54.

umat Islam terjadi perbedaan dalam tingkat operasionalnya, dan Mu'tazilah memberikan penjelasan itu secara khas. Berlainan dengan Khawarij yang melaksanakan doktrin ini langsung melalui jalan kekerasan, Mu'tazilah terlebih dulu menempuh jalan seruan persuatif dan kalau cara yang pertama ini ternyata tidak efekti, baru kemudian boleh ditempuh dengan cara berikutnya yakni kekerasan seperti yang ditempuh oleh Khawarij.

Mu'tazilah dalam sejarahnya pernah mengimplementasikan doktrin dsarnya yang terkakhir ini melalui dcara kekerasan. Jalan kekerasan itu mereka tempuh bukan saja ketikamembela doktrin akidah Islam dari serangan kalangan out sider sepeti kaum zindiq zaman Abbasiah, ayng bertujuan menghancurkan sendi-sendi Islam; tetapi jauga ketika memaksakan pandangannya tentang kemakhlukan Alquran melalui kebijakan mihnah zaman al-Makmun kepada kalanganinternal umat Islam, terutama ahli fikih dan ahli hadis. Menurut Watt, pengalaman sejarah berupa mihnah, yang meski dinilai negarif oleh banyak kalangan, namun kalau dipahami argumentasintya akan dapat dimaklumi bahwa itu sebagai bentuk sikap tegas Mu'tazilah dalam membela kemurnian prinsip Islam.[79] Tentang mihnah misalnya, karena menurut Mu'tazilah kalau Alquran itu dikatakan bersifat abadi tentu berakibat pengakuan berbilangnya yang qadim, padahal yang qadim itu adalah Tuhan. Dengan perkataaan lain, karena paham tentang keabadian Alquran membawa kepada kemusyrikan, dan musyrik merupoakan dosa terbesar menurut Islam, maka wajar kalau Mu'tazilah bertidak sangat tegas dalam masalah ini.

## G. Pengaruh Pemikiran Mu'tazilah di Indonesia

Intelektual muslim Indonesia memperhatikan ajaran Islam yang cocok untuk pembangunan negara, dan nilai-nilai Islam dapat dipadukan dengan rasionalisme. Persoalan rutinitas dalam teologi dan hukum Islam (fiqh) masih diperdebatkan, tetapi tidak menjadi perhatian utama intelektual. Yang lebih penting bagi

[79] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* 74.

mereka adalah teologi pembangunan, istilah Nurcholis Madjid "Gerakan Pembahruan Pemikiran Islam."[80]

Sumbangan yang paling penting dari Madjid untuk pengembangan wacana Islam Indonesia adalah usaha beliau untuk memisahkan modernisme dari skriptualisme. Madjid memberikan penilaian yang lebih realistis tentang bagamana muslim harus mendekati kemoderenan.[81] Menurut Madjid, muslim Indonesia kembali mengalami kelambanan dalam pemikiran dan perkembangan pendidikan Islam. Ia menerangkan bahwa kebutuhan terhadap pembaharuan pemikiran lebih mendesak ketimbang kebutuhan untuk mempertahankan kesepakatan intelektual umat. Dalam pidatonya, Madjid menggambarkan organisasi modernis seperti Muhammadiyah telah kaku, mungkin tidak mampu menangkap semangat dinamis dan progresif dari gagasan perbaikan itu sendiri.[82] Madjid menghibau untuk mengakhiri perdebatan antar aliran dan beralih untuk memperjuangkan sebuah metode penalaran.

Muslim Indonesia yang tergabung gerakan Muhammadiyah dan gerakan organisasi modernisme Islam lainya menekankan rasionalitas dalam usaha menghilangkan praktek-praktek keagamaan tradisional, dan menegaskan bahwa Islam tidak hanya sekadar mengizinkan, tetapi membutuhkan kemodernan. Tentang wacana di Indonesia, diam-diam kemodernan di pertegas dalam istilah teknologi dan ilmu pengetahuan. Karena modernisme sebelumnya menggabungkan rasionalitas teknologi serta ilmu pengetahuan dengan skritualisme Islam, maka persoalan agama dikeluarkan dari wilayah kerja rasionalitas. Ini berarti konsep kaum modernis tentang masyarakat Islam terbatas pada pemahaman literal ajaran sosial dari Alquran dan Hadits.

---

[80] Nurcholis Majid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, (Jakarta. Yayasan Waqaf Paramadina, 1992), 175-177

[81] Fakhri Ali dan Bakhtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), 175-177

[82] Nuhammad Kamal Hasan, *Muslim Intellctual Responses to "New Order Modernization" in Indonesia*. (Kuala Lumpur: Dewan dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1980), 167

Clifford Geertz dan sebagian pengkaji Islam Indonesia, menggunakan dikotomi antara modern dan tradisional untuk mengelompokan variasi keberagaman dalam masyarakat Muslim Indonesia.[83] Organisasi Muhammadiyah dan Persatuan Islam biasanya dikelompokan sebagai modernis. Kategori "modern" dihubungkan dengan apa yang disebut oleh Greetz dengan orientasi keagamaan "skriptualis" dan perhatian terhadap rasionalitas. Perdebatan di kalangan intelektual muslim Indonesia terfokus pada cara kemodern yang ditemukan di kalangan pendahulu intelektual muslim modernis. Perbedaan tentang karakteristik kemoderenan dan rasionalitas Islam menjadikan kajian tentang Mu'tazilah semakin signifikan bagi intelektual Muslim Indonesia.

Geertz menangkap kesan bahwa modernis muslim Indonesia cenderung pada pandangan neo-Mu'tazilah tentang doktrin taqdir (*predetermination*). Dia memperlawankan antara muslim tradisional, yang menurutnya selalu menghubungkan segala sesuatu kepada kehendak Tuhan, dan modernis yang menghubungkan kekuasaan dan kegagalan dalam aspek material kepada perbuatan manusia.[84] Kaum modernis Indonesia mengusulkan kombinasi teologi Asy'ariyah, pendekatan kaum fundamentalis terhadap persoalan hukum dan ibadah, serta pemahaman terhadap dunia natural yang mengakar dalam tradisionalisme ilmu pengetahuan Barat. Kaum modernis mengklaim tentang hanya praktek ibadah yang betul-betul bisa dihubungkan kepada Nabi Muhammad SAW saja yang dibolehkan.

Sejak kemerdekaan Indonesia, fokus wacana teologi Islam telah bergesar dari pelaksaan ibadah kepada penelitian terhadap solusi Islam untuk masalah sosial, ekonomi, dan politik. Ketika tumpukan persoalan baru tersebut telah menarik perhatian intelektual muslim, maka intensitas perdebatan antara kaum modernis dan tradisional tentang pelaksaan ibadah telah semakin

[83] Ernest Clifford Geerzt, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. (New Haven And London: Yale University Press Ernest Clifford, 1968), 56-89

[84] Geerzt, *Islam Observed*, 150-152

berkurang. Intelektual Muslim mulai masuk pada ekonomi, politik dan sosial. Semenjak tahun 1950 sampai berdirinya pemerintahan Orde Baru, peran Islam dalam sistem politik Indonesia mendominasi wacana Islam, hal ini sudah menjadi wacana Ideologi. Dan sejak tahun 1965, pemerintah Indonesia telah menerapkan kebijakan pembatasan peranan organisasi Islam dalam proses politik. Meskipun populasi muslim di Indonesia yang paling banyak di dunia, namun Islam mudah dilecehkan dalam proses pembangunan negara, dan muslim-muslim yang taat tidak mampu bersaing dengan dengan Cina, kristen, dan minoritas lainnya di bidang ekonomi. Dalam era ideologi menuntut intelektual muslim untuk mempunyai pandangan baru tentang peran Islam dalam masyarakat Indonesia.

Dalam keadaan genting ini kehadiran kalam Mu'tazilah menjadi signifikan dalam wacana Indonesia. Harun Nasution adalah salah satu di antara intelektual Muslim kontemporer yang mendukung teologi Mu'tazilah secara terang-terangan. Ketertarikannya terhadap Mu'tazilah pertama kali saat belajar di Kairo akhir tahun 1930-an. Harun Nasution telah membela ajaran Mu'tazilah tentang kebebasan manusia, tanggung jawab, serta konsep hukum alam. Dalam pandangannya kebangkitan teologi Mu'tazilah adalah komponen yang esensial dari program politik, sosial, dan rasionalisasi budaya yang lebih besar. Menurutnya, di kalangan teolog Islam di Indonesia, hanya Mu'tazilah yang membedakannya dari mazhab Islam yang lain adalah keutamaan nalar spekulatif. Bagi Mu'tazilah, nalar spekulatif sangat penting untuk mengetahui Tuhan dan memahami keadilannya, dan kemudian mematuhinya. Terlepas dari cara teolog Mu'tazilah memahami hasil refleksi dan penalaran spekulatif mereka yang posisinya di bawah al-kitab sebagai dalil pembuktian.

Harun Nasution menemukan akar esensial dari rasionalisme Islam pada teks-teks Alquran, sementara ia sering mengutip teologi Islam dan teks filsafat dari periode klasik. Nasution berbalik mengutamakan Alquran untuk mendukung pengakuannya

bahwa pemikiran rasional merupakan di antara sumber utama pengetahuan agama dan pengetahuan umum. Dalam bukunya *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, ia mengutip tidak kurang dari 30 ayat, yang menurut pandangannya manusia diperintahkan untuk berfikir rasional dalam mengetahui Tuhan dan dunia. Ia menegaskan bahwa Alquran mengajarkan doktrin Mu'tazilah yang mendasar tentang kebebasan berkehendak, kebebasan berbuat dan pertanggungjawaban manusia. Ajaran mendasarkan dia bahwa manusia adalah makhluk Tuhan yang rasional.

Kepercayaan Nasution terhadap teks Alquran menghubungkan pemahamannya tentang Islam dan gaya argumentasinya dengan muslim modernis lainnya yang mencoba untuk menggunakan apa yang disebut antropolog Clifford Geertz dengan "Skriptualisme" sebagai landasan modernitas.[85] Berbeda dari Muslim modernis lainnya, Nasution terang-terangan menolak pendirian kaum modernis bahwa Alquran adalah sebuah teks yang lengkap dan sempurna, yang memuat segala hal yang dibutuhkan untuk pembangunan masyarakat modern, pemikiran ilmiah, dan teknologi.[86] Menurut pandangannya, Alquran menciptakan tema moral dasar, tetapi tidak memerintahkan sebuah sistem sosial dan hukum tertentu. Nasution juga mempunyai gagasan bahwa Alquran tidak sekadar memberi manusia kemampuan berfikir rasional, tetapi Tuhan juga memerintahkan mereka untuk menggunakannya dalam memformulasikan pilihan moral dan hukum. Dengan kata lain, teks kitab suci adalah alat yang sangat penting untuk direnungkan.

Harun Nasution berusaha keras menemukan bentuk sebuah pendidikan modern, serta pelestarian dan transformasi budaya dan agama tradisional. Di antara prestasi yang mempunyai pengaruh luar biasa adalah perkembangan wacana teologi Islam yang menekankan rasionalitas, modernisasi dan toleransi disaat kebencian dan radikalisme agama telah menimbulkan pengaruh

[85] Geerzt, *Islam Observed*, 65-70

[86] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), 25

yang sangat kuat diseluruh dunia. Karakteristik umum intelektual Muslim mencerminkan minat dan perhatian terhadap teologi. Minat ini berguna untuk membentuk opini publik melaui media lokal dan nasional. Gaya dan isi dari teologi publik ini sangat berbeda dari karya yang lebih teknis yang ditulis bagi mahasiswa  dan ulama. Teologi publik Indonesia lebih memilih menggunakan ketentuan-ketentuan jurnalistik dan penulisan akademis Barat, ketimbang kesarjanaan tradisional Islam. Secara umum bisa dikatakan, jenis ini lebih terfokus pada tema etika, sosial dan politik tertentu, ketimbang menafsirkan karya-karya klasik. Sementara Alquran dan Hadis dan karya-karya teologi klasik yang dikutip, digunakan lebih sebagai bukti tekstual.

# BAB III
# ALIRAN ASY'ARIYAH DAN PERSOALANNYA

## A. Asal-usul Aliran Asy'ariyah

ABU AL-HASAN Ali bin Ismail bin Ishaq bin Salim bin Ismail bin Abdillah bin Musa bin Bilal bin Abi Bardah bin Abi Musa al-Asy'ari (260-324 H) dianggap sebagai pendiri alirah Asy'ariyah. Lahir di Bashrah, dan sampai usia 40 tahun dia masih merupakan seorang penganut kalam Mu'tazilah. Dia sering menggantikan gurunya dalam mengajar. Tetapi dalam usia kematangan berpikir seseorang, dia mengalami konversi. Dia meninggalkan paham Mu'tazilah yang dianutyna bepuluh-puluh tahun, dan berbalik menyerangnya dengan alat yang digunakan aliran itu sendiri, dan sekaligus menetapkan paham baru yang dianutnya. Paham ini kemudian diikuti banyak orang sehingga lahirlah Asy'ariyah sebagai salah satu aliran kalam dalam Islam.

Mengenai sebab-sebab konversi akidah yang dialami oleh Asy'ari ada berbagai versi riwayat. Jalal Musa, seorang analisis kontemporer mengenai masalah ini, menjelaskan sebab intrinsik berupa pergolakan spiritual Asy'ari sendiri. Di bidang kalam, di seorang Mu'tazilah dan berguru dengan al-Juba'i; sedangkan di bidang fikih, dia bermazhab Syafi'i dan berguru dengan Abu Ishaq al-Marwazi (w. 340 H), seorang tokoh mazhab Syafi'i di Irak. Dari kedua sisi kehidupan intelektualnya ini, Asy'ari melihat adanya dua kubu yang memilah-milah umat dengan kekuatannya masing-masing, yaitu kubu ulama kalam dengan kekuatan metode rasionalnya, dan kubu ulama fikih dan hadis dengan kekuatan metode tekstualnya. Kekuatan dua kubu tersebut diketahuinya

dan ia pun memilikinya. Karena itu timbulah keinginannya untuk menyatukan kedua kekuatan itu dalam suatu aliran, sehigga para ulama kedua kubu itu dapat diintegrasikan pula. Realisasi idenya ini dimulai dengan peristiwa konversi tersebut.[1] Pendapat Jalal Musa yang berbentuk analisis psikologis ini lebih rasional dibanding pendapat-pendapat para analis sebelumnya, karena pendapat ini menitikberatkan pada pergolakan internal dalam jiwa Asy'ari sendiri, yang sangat berperang dalam suatu peristiwa konversi, aspek yang kurang mendapat perhatian para analis yang lain.

Di samping membicarakan masalah penyebab intrisik peristiwa konversi, para ahli juga membahas banyak *event* sejarah yang melatari konversi yang dialami Asy'ari tersebut. Antara lain adalah riwayat dari al-Subki dan Ibn Asakir, yakni tentang hadirnya Nabi saw dalam mimpi Asy'ari dan memberitahu kepadanya bahwa mazhab ahli hadis yang benar, bukan Mu'tazilah yang selama ini ia anut.[2] Dalam riwayat lain dikatakan bahwa Asy'ari dengan gurunya (al-Juba'i) berdebat mengenai prsoalan kedudukan orang mukmin, kafir dan anak kecil di akhirat. Dalam perdebatan terebut, al-Juba'i tidak dapat memberikan jawaban tuntas yang memuaskan Asy'ari.[3] Inti riwayat-riwayat tersebut adalah, bahwa Asy'ari sedang dalam keadaan ragu-ragu dan tidak merasa puas lagi dengan airan Mu'tazilah yang dianutnya tidak kurang dari 40 tahun.

Terlepas dari berbagai analisis yang dikemukakan di atas, yang jelas dan merupakan fakta sejarah adalah bahwa Asy'ari keluar dari Mu'tazilah dan kemudian membentuk aliran baru, ketika Mu'tazilah sedang berada dalam fase kemunduran (kelemahan). Yaitu setelah al-Mutawakil membatalkannya sebagai mazhab resmi negara, yang selanjutnya diikuti oleh sikap

[1] Jalal Musa, *Nasy'at al-Asy'ariyat wa Tathowwuruha* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975), 171-179.

[2] Nasution, *Teologi,* 493

[3] Teks lengkap yang menjelaskan perdebatan tersebut lihat, pada: Nasution, *Teologi,* 498-499.

khalifah berpihak kepada Ahmad bin Hanbal (tokoh ahli hadis/ salaf), rival Mu'tazilah terbesar waktu itu. Dalam hal ini, Asy'ari menegaskan dirinya sebagai pengikut Ahmad bin Hanbal, tokoh salaf yang disebutnya sebagai Ahl al-Sunnah.

## B. Metode Pemikiran Aliran Asy'ariyah

Asy'ari membuat andaian bahwa jika ada seseorang bertanya, "anda telah menolak pendapat Mu'tazilah, Qadariyah, Jahmiyah, Rafidlah dan Murji'ah, lalu bagaimana paham anda. Maka dia akan menjawab, "Pendapat dan keyakinan yang kami percayai adalah berpegang kepada kitabullah dan sunah rasul dan apa saja yang diriwayatkan dari sahabat, tabi'un dan para imam hadis. Kami berpegang kepada itu semua dan pendapat yang dipedomani oleh Imam Ahmad bin Hanbal, tokoh salaf, serta manjauhi orang-orang yang menentang pendapatnya.[4] Atas dasar ini jelaslah bahwa Asy'ari bermaksud menghidupkan metode berfikir Imam Ahmad bin Hanbal, metode kalam kaum salaf dan menganggapnya sebagai metodenya sendiri.

Meskipun Asy'ari menegaskan dirinya sebagai pengikut Ahmad bin Hanbal, namun sebagian kaum Hanabilah tidak mengakuinya. Karena Asy'ari, menurut pandangan mereka, tidak sepenuhnya mengikuti salaf yang sama sekali menolak kalam dengan metodenya yang rasional dalam pembicaraan masalah akidah. Sikap ini sebenarnya berpangkal pada terjadinya perpecahan di kalangan kaum salaf, yang juga mengaku Ashlusunah. Ini terjadi pada abad ke-3 H, yakni antara pengikut Ibn Kullab dan Ibn Khuzaimah (w. 311 H) di sekitar sifat "kalam" Tuhan. Ibn Kullab, yang ada terpengaruh pemikiran filsafat, berbeda pendapatnya dengan Ibn Khuzaimah, yang tetap berpegang teguh pada tradisi ahli hadis. Akibatnya, Ibn Kullab dianggap tidak lagi termasuk kaum salaf atau Ahlusunah. Padahal Asy'ari, waktu menyatakan diri keluar dari Mu'tazilah, banyak mengadopsi pendapat-pendapat Ibn Kullab, sehingga ia dianggap

[4] Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, terjemah Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta: Logos, 1996), 193-194.

sebagai pengikutnya oleh sebagian kaum salaf, termasuk di antaranya Ibn Taimiyah, yang tidak mengakui kesunnian Asy'ari.[5] Memang metode berfikir yang digunakan Asy'ari berbeda dari metode salafiah ahli hadis, meskipun keduanya sama-sama biasa disebut sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dalam teologi Islam.

Metode yang dipergunakan Asy'ari memang unik, berbeda dari metode Mu'tazilah dan Salafiah, dan bisa dikatakan sebagai sintesa antara keduanya. Asy'ari mengambil yang baik dari metode rasional Mu'tazilah dan metode tekstual Salafiah, sehingga dia mempergunakan naqal dan akal secara seimbang; mempergunakan akal secara maksimal tetapi tidak sebebas Mu'tazilah dalam mempergunakannya, dan memegang naqal dengan kuat tetapi tidak seketat Salafiah dalam menolak akal untuk menjamahnya.[6] Dalam argumentasinya yang berhubungan dengan akidah, Asy'ari mempergunakan dalil naqli dan aqli. Ia menetapkan apa yang terdapat dalam Alquran dan hadis; ia menggunakan dalil-dalil rasional dan logika dalam membuktikan kebenaran apa yang terkandung dalam Alquran dan hadis, setelah ia membuktikan kebenarannya melalui dalil naqli. Ia tidak menjadikan akal sebagai pemutus terhadap nash dalam meng-interpretasikannya tetapi berpegang kepada pengertian literal atau tekstualnya. Meskipun demikian, ia menjadikan akal sebagai pembantu untuk memahami dan mendukung makna zhahir suatu nash. Untuk itu, Asy'ari meminjam berbagai premis falsafi yang digeluti para filosof dan ditempuh oleh para pakar logika.[7]

Metode sintesa Asy'ariyah ini, yang juga dianggap sebagai metode moderat, ternyata dalam operasionalnya mengalami perkembangan, baik pada diri Asy'ari sendiri, maupun pada tokoh-tokoh pendukungnya dalam beberapa abad sesudahnya.

[5] Selain menganggap Asy'ari sebagai penganut Jabariah dan sisa-sisa Mu'tazilah, Ibn Taimiyah juga menilai Asy'ariyah sebagai aliran yang paling dekat dengan salafiah ahli hadis yang dianggapnya benar. Tetapi Jalal Musa menilai pilihan Asy'ari yang memihak Ibn Kullab, karena itulah yang benar-benar ahlusunnah. Lihat: Jalal Musa, *Nasy'at al-Asy'ariyat*, 189.

[6] Lihat: Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, Vol. 2 (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), 47-48; Jalal Musa, *Nasy'at al-Asy'ariyat*, 188-189.

[7] Abu Zahrah, *Teologi,* 201.

Perkembangan tersebut berupa besarnya porsi yang diberikan kepada salah satu sisi metodenya yang penting (akal dan naqal), sehingga ada kesan mendekatnya metode tersebut kepada metode salah satu aliran yang lain. Namun demikian, Madkur belum melihat varian operasionalisasi metode itu telah keluar dari garis moderasinya, karena garis moderasi suaatu metode berfikir bukanlah seperti garis yang matematis.[8]

Menyusul saat konversinya, Asy'ari menulis *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanah* (Penjelasan sekitar Pokok-pokok Agama), yang berisi penjelasan akidah aliran yang dibawanya. Dalam karya ini, Asy'ari mengaku sebagai pengikut Ahmad bin Hanbal, juga lebih banyak mempergunakan metode tekstual, yaitu dengan menjadikan naqal sebagai dasar, dan akal sebagai argumen penguatnya. Tetapi dalam fase kematangan mazhabnya, seperti tercermin dalam *al-Luma'* (sorotan-sorotan), Asy'ari telah mempergunakan argumen rasional lebih dahulu dan kemudian disusul dengan argumen tekstual, sehingga tampak ada keseimbangan antara metode rasional dan metode tekstual dalam dirinya.[9]

Dalam penerapannya, metode Asy'ariyah ini juga bervariasi, baik pada Asy'ari sendiri maupun pada para pendukungnya. Menurut Jalal Musa, Asy'ari mempergunakan naqal dan akal pada ruang lingkup tertentu. Misalnya: bidang *sam'iyat* (seperti masalah alam gaib dan hari akhirat) termasuk ruang lingkup naqal, dan masalah sifat Tuhan termasuk wilayah akal dan juga naqal. Asy'ari memang berusaha menjaga agar akal dan naqal hanya dipergunakan dalam ruang lingkup yang telah ditetapkan. Tetapi kadangkala dia menggunakan naqal lebih utama, karena melihat banyak ayat atau hadis yang menjadi pokok masalah akidah; dan kadangkala dia dia pergunakan akal untuk memperkuat naqal atau untuk mentakwilkannya secara rasional, meskipun bukan ruang wilayahnya.[10] Sikap Asy'ari

[8] Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, 114.
[9] Zurkani Jahja, *Teologi,* 42.
[10] Jalal Musa, *Nasy'at al-Asy'ariyat*, 199.

yang tidak mempergunakan metode tersebut secara ketat, tetapi bervariasi, menurut al-Kawtsari, karena dia selalu terlibat dalam perdebatan dengan lawan-lawannya dari kalangan Mu'tazilah dan Hasyawiyah, sehingga dia pergunakan metode yang dekat dengan kedua lawannya itu.[11]

Begitu pula dalam perkembangan selanjutnya, metode Asy'ariyah yang moderat mengalami pergeseran mendekati metode Mu'tazilah, sehingga metode rasional lebih dominan. Menurut Jalal Musa, adanya pergeseran ini disebabkan adanya sikap berlebihan dari sebagian tokoh salaf yang dengan ketat berpegang kepada teks wahyu secara harfiah, sehingga dianggap berbahaya bagi akidah Islam.[12] Pergeseran ini dimulai sejak al-Baqillani (w. 401 H), yang oleh sementara ahli dianggap sebagai tokoh Asy'ariyah kedua. Al-Baqillani, seorang dialektikus terkenal Asy'ariyah, karena banyak terlibat diskusi dengan pihak Mu'tazilah dan pendeta Kristen, yang banyak menggunakan metode rasional, tetapi sampai menyerap hasil pemikiran filsafat Yunani dan menjadikannya sebagai dasar-dasar argumentasi rasional dalam masalah akidah. Bahkan dia mewajibkan iman kepada dasar-dasar tersebut. Di antara dasar-dasar itu ialah: bahwa alam terdiri atas aksiden; aksiden tidak mampu bertahan sampai dua detik dan sebagainya.[13] Meskipun demikian, al-Baqillani sama sekali tidak melupakan metode tekstual. Memang dalam kitab *al-Tamhid* (Pendahuluan), al-Baqillani sama sekali tidak memasukkan argumen tekstual, sehingga murni rasional. Tetapi dalam kitabnya yang lain, *al-Inshaf*, dia mempergunakan argumen rasional dan tekstual secara bersamaan dalam setiap masalah.[14] Selain itu, al-Baqillani, sebagaimana Asy'ari, juga menetapkan ayat-ayat dan hadis mutasyabihat sebagai sifat-sifat Tuhan dengan "*bila kayf*" (tanpa diketahui bagaimanaya)

[11] Ibn Asakir, 19.
[12] Jalal Musa, *Nasy'at al-Asy'ariyat*, 202.
[13] Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 465.
[14] Yahya Hasyim Hasan Farghal, *al-Ushul al-Manhajiyat li Bina' al-Aqidat al-Islamiyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), 191.

dengan mengemukakan dalil naqal.[15] Meskipun al-Baqillani telah membawa metode Asy'ariyah kepada rasionalitas yang lebih tinggi, namun menurut Abdurrhman Badawi, dia masih awam mengenai logika Aristoteles, karena dalam artumen-argumennya belum ditemukan terminologi logika tersebut. Badawi menilai al-Baqillani hanya mempergunakan logika yang digunakan di kalangan ulama ushul al-fiqh, seperti tentang qiyas yang diterapkan dalam akidah.[16]

Kecenderungan metode Asy'ariyah kepada metode rasional diteruskan oleh al-Juwaini (w. 478), guru al-Ghazali. Al-Juwaini juga memilah-milah bidang akidah yang bisa disandarkan kepada argumen rasional, tekstual atau kedua-duanya.[17] Dia juga menformulasikan sejumlah bentuk metode berfikir rasional di kalangan teologi Islam dan memberikan penilaian terhadap kredibilitas metode-metode tersebut, sebagaimana termuat dalam kitabnya *al-Burhan* (argumen). Pada masa akhir hayatnya, terdapat kecenderungan al-Juwaini kepada metode tekstual Salafi-Ahli hadis, terutama ketika menghadapi ayat-ayat mutasyabihat, di mana dia tidak menggunakan akal untuk mentakwilkannya.[18]

Meskipun para teolog Asy'ariyah lebih banyak mempergunakan metode rasional, namun hasil pemikirannya tetap tidak banyak yang sama dengan pendapat-pendapat Mu'tazilah, karena mereka tetap diikat oleh suatu pandangan teologis yang bersifat teosentris, yang berbeda secara diametral dengan Mu'tazilah yang antroposentris.

## C. Pemikiran-pemikiran Teologi Asy'ariyah

Sebagai orang yang pernah menganut paham Mu'tazilah, Asy'ari tidak dapat memisahkan diri dari pemakaian akal atau argumentasi rasional. Ia menentang orang-orang yang

[15] Jalal Musa, *Nasy'at al-Asy'ariyat*, 332.
[16] Abdurrahman Badawi, *Mazhahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilm li la-Malayin, 1983), 598
[17] Yahya Hasyim Hasan Farghal, *al-Ushul al-Manhajiyat*, 193
[18] Al-Juwaini, *al-Aqidat al-Nizhamiyah* (Kairo: Maktabat Kulliyat al-Azhariyat, 1979), 32-34.

mengatakan bahwa pemakaian akal pikiran dalam soal agama dianggap suatu kesalahan. Sebaliknya, ia juga mengingkari orang-orang yang berlebihan dalam menghargai akal pikiran semata sebagaimana aliran Mu'tazilah. Di antara pemikiran Asy'ari dapat dikemukakan sebagai berikut:

### 1. Kemampuan Akal dan Fungsi Wakyu

Menurut Asy'ariyah, segala kewajiban hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tidak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tidak dapat mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk itu wajib bagi manusia. Menurutnya, memang betul akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi wahyulah yang mewajibkan orang mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya. Dengan wahyu pulalah, dapat diketahui bahwa yang patuh kepada Tuhan akan memperoleh pahala dan yang tidak patuh akan mendapat siksa. Dengan demikian, akal menurut Asy'ariyah, dapat mengetahui Tuhan tetapi tidak mampu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia dan karena itulah diperlukan wahyu.[19]

Menurut al-Syahrastani, kaum Asy'ariyah berpendapat bahwa kewajiban-kewajiban diketahui dengan wahyu dan pengetahuan diketahui dengan akal. Dan juga menurut Al-Baghdadi akal dapat mengertahui Tuhan, tetapi tidak dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan. Al-Ghazali, juga berpendapat bahwa akal tak dapat membawa kewajiban-kewajiban bagi manusi.[20] Mengenai soal baik dan jahat, al-Ghazali menerangkan bahwa suatu perbuatan itu baik, kalau perbuatan sesuai dengan maksud pembuat dan disebut buruk, kalau tidak sesuai dengan tujuan pembuat. Keadaan sesuai atau tidak sesuai dengan tujuan bisa terjadi pada masa sekarang dan bisa pada masa depan, bagi al-Ghazali perbuatan yang sesuai dengan tujuan masa depan yaitu akhirat, jelasnya perbuatan yang ditentukan oleh wahyu ditentukan baik dan perbuatan buruk atau jahat lawan perbuatan

[19] Nasution, *Teologi Islam*, 81
[20] Nasution, *Teologi Islam*, 83

baik. Sudah barang tentu bahwa tujuan di akhirat hanya dapat diketahui dengan wahyu dan oleh karena itu apa yang disebut perbuatan baik atau buruk juga dapat diketahui hanya dengan wahyu.

Asy'ariyah berpendapat mengenai Tuhan dan kewajiban manusia berterima kasih. Yang pertama diketahui dengan akal dan yang kedua dengan wahyu. Mengenai soal baik dan jahat akal menurut al-Syarastani. Mengenai baik dan jahat ia memberi keterangan lebih jelas dari ketiga pemuka Asy'ariyah tersebut di atas. Akal tak dapat menentukan baik dan jahat karena yang dimaksud dengan baik ialah perbuatan yang mendatangkan pujian syari'at bagi pelakunya dan yang dimaksud dengan buruk ialah perbuatan ynag membawa celaan syari'at. Keterangan yang jelas dan tegas mengenai persoalan baik dan jahat ini diberikan oleh 'Adud al-Din al-Iji dan oleh Jallal al-Din al-Dawwani, akal tak dapat sampai pada perbuatan baik dan buruk, karena wahyulah dalam pendapat mereka yang menentukan kedua hal itu.[21]

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa di antara pengikut-pengikut Al-Asy'ari terdapat persesuian paham bahwa yang dapat diketahui akal hanyalah mengetahui Tuhan, sedangkan untuk ketiga lainnya dengan Wahyu.

## 2. Kekuasaan Tuhan dan Perbuatan Manusia

Tentang kekuasaan Tuhan, Asy'ari berpendapat bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak, kemutlakan kekuasaannya tidak tunduk dan terikat kepada siapa dan apa pun. Tuhan dapat berkehendak menurut apa yang dikehendaki-Nya, sesuai dengan firman-Nya berikut.

فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ

"Maha Kuasa berbuat apa yang dikehendaki-Nya."[22]

[21] Nasution, *Teologi Islam*, 84-85
[22] QS. Al-Buruj: 16

Dengan paham kekuasaan mutlak di atas, Asy'ari menolak paham keadilan Tuhan yang dibawakan oleh Mu'tazilah. Bila menurut paham keadilan, Tuhan wajib memberikan pahala (balasan baik) kepada orang yang berbuat baik dan hukuman bagi orang pelaku dosa, maka menurut Asy'ari tidak demikian halnya. Bagi Asy'ari, Tuhan berkuasa mutlak, dan tak satu pun yang wajib bagi-Nya. Tuhan berbuat sekehendak-Nya, sehingga kalau Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam surga bukanlah Ia bersifat tidak adil, dan jika Ia masukkan seluruhnya ke dalam neraka tidak pula Ia bersifat zalim.[23]

Mengenai perbuatan manusia, menurut Asy'ari bukanlah diwujudkan oleh manusia sebagaimana pendapat Mu'tazilah, tetapi diciptakan oleh Tuhan. Dalam hal ini Asy'ari mengemukakan alasan logika sebagaimana yang dikutip oleh Abdurrahman Badawi: Kita ketahui bahwa kufur itu adalah buruk, merusak, batil dan bertentangan, sedang perbuatan iman itu adalah bersifat baik, tapi berat dan sulit. Sebenarnya orang kafir ingin dan berusaha agar perbuatan kafir itu baik dan benar, tetapi hal itu tidak dapat ia wujudkan. Sebaliknya, orang mukmin menginginkan agar perbuatan iman itu tidak berat dan sulit, tetapi hal itu tidak dapat pula ia wujudkan.[24] Dari argumen logika ini tampaknya manusia—menurut Asy'ari—tidak memiliki daya (*qudrat* atau *istitha'ah*) yang efektif untuk mewujudkan kehendak ke dalam bentuk perbuatan. Selanjutnya, ia katakan bahwa yang mewujudkan perbuatan kafir atau perbuatan iman bukanlah orang kafir atau mukmin itu sendiri yang memang tak sanggup membuat kufr itu bersifat baik/benar dan membuat perbuatan iman itu menjadi mudah dan tidak sulit. Jadi, pencipta perbuatan kafir dan iman yang sebenarnya (hakiki) dalam hal ini adalah Tuhan yang memang menghendaki hal yang demikian.[25]

Dari gambaran di atas dapat diketahui bahwa untuk mewujudkan perbuatan bagi manusia diperlukan adanya kehendak

[23] Nasution, *Teologi,* 70.
[24] Badawi, *Mazhahib al-Islamiyin*, 555.
[25] Badawi, *Mazhahib al-Islamiyin*, 555

(*al-masyi'ah*) dan daya (*qudarah* atau *al-istitha'ah*). Dalam hal ini terdapat dua daya, yakni daya manusia yang digerakkan (tidak efektif) dan daya Tuhan, Penggerak (efektif). Mengingat daya yang efektif adalah daya Tuhan, maka sebenarnya perbuatan yang terjadi pun adalah perbuatan Tuhan, sedang manusia dalam hl ini hanya memperoleh perbuatan. Inilah agaknya yang dimaksud dengan Teori "*Kasb*" menurut pandangan Asy'ari. Atau dengan perkataan lain, *Kasb* adalah ketergantungan daya dan kehendak manusia kepada perbuatan yang ditentukan dan diciptakan oleh Tuhan sebagai pelaku hakiki.[26] Dengan demikian manusia tidak mempunyai kebebasan dan kekuatan mewujudkan perbuatannya. Oleh karena itu, setidak-nya dari sudut ketidak-mampuan manusia dalam berbuat ini, Asy'ari lebih dekat dengan paham Jabariah.

### 3. Keadilan Tuhan

Berbeda dengan paham keadilan Tuhan menurut Mu'tazilah yang jelas bertentangan dengan doktrin kekuasaan mutlak Tuhan dalam pandangan Asy'ari, paham keadilan Tuhan menurut Asy'ari tidak bertentangan dan atau mengurangi kekuasaan mutlak Tuhan. Sebaliknya, bahkan paham keadilan Tuhan merupakan manifestasi dari kehendak mutlak Tuhan. Tuhan sebagai pemilik sebenarnya (al-Mulk) dapat berkuasa sepenuhnya sesuai dengan apa yang Ia kehendaki. Jadi keadilan yang dimaksud di sini adalah menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya sesuai dengan kehendak pemiliknya.[27] Kalau Tuhan berbuat sesuatu dalam pandangan manusia itu adalah salah, bukan berarti itu dianggap salah, dan tidak dapat dikatakan Tuhan tidak adil, karena Tuhan dapat berbuat apa saja yang Ia kehendaki.

### 4. Sifat Tuhan

Menurut Asy'ari, Tuhan mempunyai sifat. Tuhan tidak mungkin mengetahui dengan zat-Nya, karena dengan demikian berarti zat-Nya adalah pengetahuan dan Tuhan sendiri adalah

[26] Badawi, *Mazhahib al-Islamiyin*, 555
[27] Nasution, *Teologi,* 125.

pengetahuan. Sedangkan Tuhan bukanlah pengetahuan (*'ilm*), melainkan Yang Mahamengetahui (*al-'Alim*). Selanjutnya ia tegaskan, Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya bukanlah zat-Nya. Demikian pula dengan sifat-sifat seperti sifat hidup, berkuasa, mendengar, melihat dan sebagainya.[28] Dengan demikian jelaslah bahwa pemikiran Asy'ari tentang sifat Tuhan ini beberlainan dengan paham Mu'tazilah yang pernah ia anut. Bila Tuhan mempunyai sifat, persoalan yang muncul adalah apakah sifat-sifat Tuhan itu kekal sehingga menimbulkan paham banyak yang kekal (*ta'addud al-qudama'*)—sebagai yang dikhawatirkan oleh Mu'tazilah—membawa kepada paham kemusyrikan. Dalam kaitan ini, Asy'ari mengatasinya dengan mengatakan bahwa sifat-sifat itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan.[29] Karena sifat-sifat itu tidak lain dari Tuhan, adanya sifat-sifat tersebut tidak membawa kepada paham banyak yang kekal.

### 5. Anthropomorphisme (*Tajassum*)

Berlainan dengan Mu'tazilah, Asy'ari berpandangan bahwa Tuhan punya wajah, tangan, mata dan yang semisal dengannya, karena hal ini sesuai dengan penegasan ayat Alquran. Misalnya: QS. al-Rahman ayat 37, al-Maidah ayat 67 dan al-Qamar ayat 14. Adapun tentang bagaimana bentuk dan ukuran wajah, tangan, mata dan yang semisal itu, dalam hal ini Asy'ari hanya mengatakan "*bila kaifa* atau *la yukayyaf wala yuhad*" (tidak ditentukan bagaimana bentuk dan ukurannya).[30] Bagi Asy'ari, masalah ini tanpaknya dipandang sebagai persoalan yang berada di luar batas kemampuan akal manusia.

### 6. Melihat Tuhan di Akhirat

Menurut Asy'ari, Tuhan dapat dilihat oleh manusia di akhirat kelak. Dalil yang ia kemukakan untuk ini, adalah QS. Al-Qiyamah ayat 22-23:

[28] Nasution, *Teologi,* 69.
[29] Nasution, *Teologi,* 136.
[30] Al-Asy'ari, *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanat*, 9 dan 35.

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

"Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat."[31]

Pengertian *al-nazhr* dalam ayat di atas bukanlah *i'tibar* (memikirkan) atau *al-intizhar* (menunggu) seperti yang terdapat dalam QS. 88: 17 dan 36: 49, melainkan berarti melihat dengan mata.[32]

Selain dalil berupa ayat Alquran, Asy'ari juga mengemukakan alasan logika. Menurutnya, sifat-sifat yang tidak dapat diberikan kepada Tuhan hanyalah sifat-sifat yang membawa kepada arti Tuhan itu diciptakan. Sedangkan sifat "Tuhan dapat dilihat" tidak membawa kepada hal yang demikian, karena apa yang dilihat tidak mesti mengandung arti bahwa ia mesti bersifat diciptakan.[33] Sehubungan dengan pandangannya ini, Asy'ari mengartikan QS. al-An'am ayat 103—*la tudrikhu al-abshar wa huwa yudrik al-abshar*—dengan mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan keadaan orang kafir sebagai suatu siksaan, yakni orang kafirlah yang di akhirat nanti tidak dapat malihat Tuhan.[34]

## 7. Alquran (Kalamullah)

Menurut pendapat Asy'ari, Alquran bukan makhluk sebagaimana pendapat Mu'tazilah. Bila Alquran diciptakan, kata Asy'ari, berarti ia butuh kepada kata '*kun*' (jadilah), karena untuk menciptakan itu diperlukan adanya kata '*kun*' sesuai dengan firman Allah: *innama qawluna li syai' idza aradnahu an naqula lahu kun fayakun*. Sedangkan untuk penciptaan kata '*kun*' tentu perlu pula kata '*kun*' yang lain, dan begitu seterusnya sehingga terjadi rentetan kata-kata '*kun*' yang tidak berkesudahan. Hal yang demikian ini, menurut pandangan Asy'ari adalah tidak

[31] QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23
[32] Abu Hasan al-Asy'ari, *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanat* (Madinah: Mathba'at 'al-Jami'at al-Islamiyat, 1975), 12-18.
[33] Nasution, *Teologi,* 69.
[34] Al-Asy'ari, *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanat*, 15.

mungkin. Oleh karena itu, Asy'ari berpandangan bahwa Alquran itu tidak diciptakan.[35]

### 8. Hakikat Iman

Bagi Asy'ari, orang yang berdosa besar adalah tetap mukmin, karena imannya masih ada, tetapi karena dosa besar yang dilakukannya ia menjadi fasiq. Alasannya adalah sekiranya orang berdosa besar bukan mukmin dan bukan pula kafir (posisi tengah atau menempati antara keduanya), maka di dalam dirinya tidak didapati kufr atau iman. Dengan demikian, ia bukan ateis dan bukan pula teis (bertuhan), dan hal demikian ini tidak mungkin. Oleh karena itu, Asy'ari menolak konsep *al-manzilah bain al-manzilatain* Mu'tazilah karena tidak mungkin orang yang berbuat dosa besar itu tidak mukmin dan tidak pula kafir.[36]

Sejalan dengan pemikirannya tadi, Asy'ari tidak memandang amal perbuatan sebagai unsur esensial (*ushul*) dari iman. Perbuatan tidaklah berpengaruh langsung terhadap iman, dalam arti tidak dapat menghilangkan iman seseorang, meski yang dilakukannya itu adalah dosa besar. Hanya saja, akibat dosa besar yang dilakukannya ia menjadi fasiq. Dengan demikian, batasan iman menurut Ay'ari adalah *tashdiq bi Allah*[37]—maksudnya, unsur esensialnya iman.

### 9. Pengiriman Utusan Allah atau Rasul

Berangkat dari pengakuan kekuasaan mutlak Tuhan, Asy'ari memandang bahwa Tuhan tidak memiliki kewajiban mengutus rasuk kepada umat manusia, meski pengutusannya itu memiliki arti penting bagi kemaslahatan umat manusia. Semuanya itu dilakukan oleh Tuhan lebih berdasarkan kepada kehendak mutlak-Nya.

[35] Nasution, *Teologi,* 69.
[36] Nasution, *Teologi,* 71.
[37] Nasution, *Teologi,* 148.

## 10. Janji dan Ancaman

Sebagaimana pendapat tentang pengiriman rasul yang lebih didasarkan kepada kehendak mutlak Tuhan, pandangan Asy'ari tentang janji dan ancaman juga berlandaskan kepada paham adanya kehendak mutlak Tuhan itu. Tidak wajib bagi Tuhan untuk memberikan pahala (balasan baik) bagi orang yang berbuta baik dan tidak wajib pula bagi-Nya memberikan hukuman siksaan terhadap orang yang melakukan perbuatan jahat. Oleh karena itu, Asy'ari menentang ajaran *wa'ad* dan *wa'id* sepanjang pengertian yang dimaksudkannya adalah sebagai yang dianut oleh kaum Mu'tazilah di atas.

# BAB IV
# ALIRAN MATURIDIYAH DAN PERSOALANNYA

## A. Asal-usul Aliran Maturidiyah

PADA MASA kejayaan Abbasiyah, tepatnya masa pemerintahan, al-Ma'mun dianggap sebagai puncaknya aliran Mu'tazilah, sebab aliran ini menjadi dasar teologi negara pada saat itu. Visi utama pemerintahan adalah ingin memperjuangkan kebebasan berpikir, namun disayangkan karena mereka sendiri memusuhi orang-orang yang tidak mengikuti pendapat-pendapat mereka. Dengan mengatas namakan negara, pemerintah cenderung memaksakan pendapat dan keyakinan mereka kepada golongan-golongan lain. akan tetapi zaman selalu berubah di mana pada zaman pemerintahan al-Mutawakkil, hal ini dikhawatirkan jika dibiarkan terus-menerus akan membawa kehancuran umat Islam sendiri. maka dibatalkanlah pemakaian aliran Mu'tazilah sebagai paham resmi negara. Akhirnya golongan Mu'tazilah menjadi berkurang dan para penantang Mu'tazilah yaitu Ahlussunnah wa al-Jama'ah mulai bangkit.

Maturidiyah merupakan salah satu sekte Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang tampil bersama al-Asy'ariyah menentang paham-paham Mu'tazilah di mana Maturidiyah berlokasi di Samarkand yang dipimpin oleh Abu Mansur al-Maturidi, sedangkan Asy'ariyah berlokasi di Basrah yang dipimpin oleh Abu Hasan-Asy'ary.[1] Meskipun kedua tokoh ini muncul sebagai reaksi terhadap aliran Mu'tazilah, namun di antara keduanya terdapat

[1] Ahmad Amin, *Zuhr al-Islam,* Juz IV (Kairo: Dar al-Nahdah, 1965), 91-92. Lihat juga Mur'a Mu'ahhari, *Mengenal Ilmu Kalam Cara Mudah Menembus Kebutuhan Berfikir,* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 65.

perbedaan dalam paham-paham yang dimunculkan yang dilatarbelakangi dengan perbedaan mazhab Syafi'i, sedangkan Maturidi menganut mazhab Hanafi.[2]

Berdasarkan pengamatan terhadap beberapa hasil karya al-Maturidi serta situasi dan kondisi masyarakat pada masanya, maka dapat dikemukakan faktor-faktor yang melatarbelakangi munculnya pemikiran teologinya yang pada perkembangan berikutnya melahirkan aliran Maturidiyah:

*Pertama*, ketidakpuasan terhadap konsep teologi Mu'tazilah yang terlalu berlebihan dalam memberikan otoritas pada akal. Hal ini dapat dilihat dari beberapa judul tulisannya yang secara eksplisit menggambarkan penolakannya terhadap Mu'tazilah, seperti Kitab *Radd Awa'il al-Adillah li al-Ka'bi*, Kitab *Radd Tahdhib al-Jadal li al-Ka'bi*, dan Kitab *Bayan Wahm al-Mu'tazilah*.[3] Dan pada saat yang sama al-Maturidi juga tidak puas atas konsep teologi ulama salaf yang mengabaikan penggunaan akal.

*Kedua,* kekhawatiran atas meluasnya ajaran Syi'ah terutama aliran Qaramithah yang dengan keras menentang ulama-ulama salaf. Khusus di wilayah Asia Tengah aliran ini banyak dipengaruhi oleh paham Mazdakism, sebuah aliran komunis yang dicetuskan oleh Mazdak bin Bambadh seorang reformis militan pada abad ke-5M pada masa kekuasaan Sasania.[4] Ajaran aliran ini terkait dengan Manichaeism sebuah ajaran yang merupakan percampuran antara ajaran Kristen dengan Zoroaster dan ajaran-ajaran Budha.[5] Kitab *al-Radd 'ala Qaramitah* yang ditulis oleh al-Maturidi merupakan suatu indikasi akan kekhawatirannya atas pengaruh ajaran ini pada masyarakat.

Terdorong oleh kedua faktor tersebut, al-Maturidi kemudian bangkit mengembangkan metode sintesis al-Aql dan al-Naql

[2] Mu'ahhari, *Mengenal Ilmu Kalam*, 65

[3] Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 76-77

[4] Lihat Nicholson, Reynold A. t.th. "Mazdak" dalam James Hansting (ed.), *Encyclopaedia of Religion & Ethics.* Vol. VIII. New York: Charles Scribner's Sons, t.th.), 508-509

[5] Bevan, A.A., t.th. "Manichaenism" dalam James Hansting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Vol. VIII. New York: Charles Scribner's Sons, t.th.), 394-402

dalam pemikiran kalam, jalan tengah antara aliran rasional ala Mu'tazilah dan aliran tradisional ala Hambali. Menarik untuk dicermati, bahwa dalam pemikiran teologinya al-Maturidi memberikan otoritas yang cukup besar pada akal, paling tidak bila dibandingkan dengan al-Asy'ari yang juga dikenal sebagai tokoh yang memadukan antara al-Aql dan al-Naql dalam teologinya. Misalnya, baik dan buruk dapat diketahui melalui akal meski tak ada wahyu, karena baik dan buruk dinilai berdasarkan substansinya, demikian menurut al-Maturidi. Sedangkan menurut al-Asy'ari, baik dan buruk dinilai menurut Syara'.[6] Mengapa demikian? Hal ini dapat disebabkan oleh beberapa faktor yang berpengaruh terhadap pemikiran al-Maturidi, yaitu:

*Pertama*, al-Maturidi adalah penganut mazhab Hanafi, suatu mazhab yang dikenal sebagai aliran rasional di bidang fikih. Ditambah lagi dengan latar belakang pendidikan al-Maturidi di bawah asuhan empat ulama terkemuka pada masanya yang juga tokoh-tokoh Hanafiyah. Dengan demikian, pengaruh pemikiran Hanafi tentu cukup "kental" pada diri al-Maturidi, bukan hanya di bidang fikih, tapi juga dalam bidang Kalam. Perlu dicatat bahwa Abu Hanifah, di samping sebagai ahli fikih, beliau juga seorang Mutakallim, salah satu karyanya dalam bidang ini adalah *al-Fiqh al-Akbar*, sehingga al-Bagdadi memasukkannya kedalam kelompok Mutakallim dari kalangan fuqaha.[7] Menurut Abu Zahrah, dalam beberapa karya Abu Hanifah di bidang Kalam ditemukan sejumlah pandangan utama yang sama dengan pandangan al-Maturidi. Sehingga ulama menetapkan bahwa dengan pandangan al-Maturidi. Sehingga ulama menetapkan bahwa pendapat Abu Hanifah di bidang Kalam merupakan akar yang menjadi landasan perkembangan pemikiran al-Maturidi.[8] Pandangan ini diperkuat oleh Gibb dan Kramers, bahwa Abu Hanifah adalah orang pertama yang mengadopsi metode

[6] Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*. terj. Abdul Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), 210

[7] Al-Bagdadi, Abu Manshr Abd al-Qahir ibn Thahir al-Tamimiy. *Kitab Ushl al-Din.* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981), 308

[8] Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah*, 208

Mu'tazilah dan menerapkannya dalam membahas persoalan-persoalan yang mendasar dalam agama (keimanan).[9]

*Kedua*, situasi dan kondisi masyarakat di daerah kediaman al-Maturidi (Samarqand) dan Asia Tengah pada umumnya, cukup *heterogen* dari segi etnis, agama dan aliran teologi. Di samping itu, diskusi antar aliran teologi dan fikih sudah menjadi tradisi di kalangan ulama Samarqand. Oleh karena itu, al-Maturidi akrab dengan penggunaan argumen-argumen rasional, apalagi dalam menghadapi tokoh-tokoh Mu'tazilah seperti al-Ka'bi yang ahli filsafat.[10]

Demikianlah latar belakang dan faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran teologi al-Maturidi. Pemikiran-pemikiran teologinya banyak diikuti oleh umat Islam, khususnya penganut mazhab Hanafi. Jalan tengah yang ditawarkannya telah meredam kontroversi-kontroversi teologis di kalangan umat Islam Asia Tengah, seperti halnya al-Asy'ari di Irak. Meskipun antara aliran Maturidiyah dan aliran Asy'ariyah terdapat beberapa perbedaan, namun kedua aliran ini diakui oleh para ulama sebagai aliran Ahlussunnah wa al-Jama'ah, mazhab teologi terbesar dalam dunia Islam hingga saat ini.

## B. Metode Pemikiran Aliran Maturidiyah

Berdasarkan dua faktor yang mempengaruhi pemikiran Kalam al-Maturidi, sehingga dalam metode Kalamnya dia lebih banyak memberikan otoritas pada akal bila dibandingkan dengan al-Asy'ari. Posisi pemikiran kalam al-Maturidi, seperti yang digambarkan oleh Ayyub Ali, berada antara Mu'tazilah dengan al-Asy'ariyah. Satu hal yang perlu diperhatikan bahwa dalam mazhab fikih, menurut Marshall G.S. Hodson, Mu'tazilah adalah pengikut Hanafi. Maka tidaklah mengherankan bila antara Mu'tazilah dan al-Maturidi memiliki beberapa kesamaan pandangan, karena mereka terikat pada mazhab fikih yang sama.[11]

---

[9] Gibb, H.A.R., dan JH. Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islam.* Leiden: E.J. Brill., 1953), 362

[10] Amin, *Zuhr al-Islam*, 266-267

[11] Marshall G.S. Hodson, *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam.* Vol. I. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977), 440

Al-Maturidi kemudian bangkit mengembangkan metode *sintesis* antara *al-naql* dan *al-aql* dalam pemikiran kalam, jalan tengah antara aliran rasional ala Mu'tazilah dan aliran tradisional ala Hambali. Menarik untuk dicermati, bahwa dalam pemikiran teologinya al-Maturidi memberikan otoritas yang cukup besar pada akal, paling tidak bila dibandingkan dengan al-Asy'ari yang juga dikenal sebagai tokoh yang memadukan antara *al-aql* dan *al-naql* dalam teologinya. Misalnya, baik dan buruk dapat diketahui melalui akal meski tak ada wahyu, karena baik dan buruk dinilai berdasarkan substansinya, demikian menurut al-Maturidi. Sedangkan menurut al-Asy'ari, baik dan buruk dinilai menurut Syara'.[12]

Berdasarkan prinsip pendiri aliran Maturidiyah itu, dalam menfsirkan Alquran pun al-Maturidi membawa ayat-ayat yang *mutasyabih* (samar maknanya) pada makna yang *muhkam* (terang dan jelas pengertiannya). Ia menta'wilkan yang *muhtasyabih* berdasarkan pengertian yang ditunjukkan oleh yang *muhkam*. Jika seorang mukmin tidak mempunyai kemampuan untuk menta'wilkannya, maka bersikap menyerah adalah lebih selamat.[13] Jadi, dalam pena'wilan Alquran, al-Maturudi sangat berhati-hati walaupun beliau menjadikan akal suatu kewajiban dalam penafsiran suatu ayat. Sikap al-Maturudi dalam menafsirkan ayat yang *mutasyabih*, yakni dengan mencari pentunjuk dari ayat yang *muhkam* dan dikombinasikan dengan penalaran akal pikiran yang apabila seseorang tidak bisa mena'wilkan ayat tersebut, maka orang itu dianjurkan untuk tidak mena'wilkannya.

Dengan demikian, tampak bahwa al-Maturidi cenderung lebih rasional jika dibandingkan dengan Asy'ari di mana teologi Maturidi sebagai pembangun kembali paham *usul* Hanafi yang cenderung lebih berani menggunakan akal. Sebagaimana yang dikatakan oleh Ahmad Asy-Syarbasi bahwa Abu Hanifah dalam mengkaji hukum fikih memikirkan masalah-masalah

[12] Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, 210
[13] Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, 212

fikih tersebut dengan kajian-kajian yang dapat diterima akal.[14] Selanjutnya aliran Maturidiyah terbagi dua cabang yaitu cabang Samarkand yang dipelopori oleh Abu Mansur Muhammad al-Maturidi (w. 944 M) bersifat agak rasional dan cabang Bukhara yang dipelopori oleh Abu Yusr Muhammad al-Bazdawi (w.1100 M) yang bersifat tradisional.[15]

## C. Tokoh dan Pemikiran Aliran Maturidiyah

### 1. Maturidiyah Samarkand (al-Maturidi)

Al-Maturidi nama lengkapnya Abu Mansur Muhammad bin Muhammad al-Maturidi adalah teolog terkemuka yang menggolongkan dirinya dalam barisan kaum Ahlussunnah wa al-Jama'ah. Paham kalam yang dikemukakannya dan dianut oleh para pengikutnya kemudian dikenal dengan nama Maturidiyah.[16] Beliau lahir di Maturidi dekat dengan Samarkand (di Asia Tengah kira-kira pada tahun 238H/852M) yang sebenarnya tanggal kelahirannya tidak dapat diketahui secara pasti hanya merupakan suatu perkiraan berdasarkan bahwa ketiga gurunya Muhammad bin Muqatil al-Razi wafat pada tahun 248H/862M, beliau sudah berusia sepuluh tahun. Jika perkiraan ini benar, maka berarti mempunyai usia yang sangat panjang karena diketahui beliau wafat di Samarkand pada tahun 333H/944M.[17] Adapun nama al-Maturidi dihubungkan dengan tempat kelahirannya yaitu Maturidi.

Al-Maturidi menerima pendidikan yang cukup baik dalam berbagai ilmu pengetahuan keislaman di bawah asuhan empat ulama terkemuka pada masa itu, yaitu: Syaikh Abu Bakar Ahmad ibn Ishaq, Abu Nashr Ahmad ibn al-'Abbas ibn al-Husain al-Ayadi al-Ansari al-Faqih al-Samarqandi, Nusair ibn Yahya al-Balkhi, dan Muhammad ibn Muqatil al-Razi (w.248/862). Mereka adalah

[14] Ahmad asy-Syarbasi, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab,* terj. Sabil Huda (t.tp. Bumi Aksara, t.th.), 34.
[15] Nasution, *Teologi,* 9.
[16] Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* (Jakarta: Djambatan, t.th.), 630.
[17] Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* 631

muridmurid Abu Hanifah.[18] Dari guru-gurunya itulah membuat al-Maturidi dikenal dalam bidang fiqih, ilmu kalam, tafsir sekalipun akhirnya ia lebih populer sebagai *Mutakkalimin*. Oleh karena ia lebih banyak memfokuskan perhatiannya kepada ilmu kalam, karena ketika itu ia banyak berhadapan dengan paham teologi lain seperti Mu'tazilah.[19]

Ada beberapa karya tulis yang dihasilkan oleh al-Maturidi meliputi: Tafsir, Kalam dan Ushul, di antaranya: Kitab *Ta'wilaat Alquran*, Kitab *al-Jadal fiy Ushl al-Fiqh*, Kitab *al-Ma'akhiz al-Shara'i fiy al-Fiqh*, *al-Ma'akhidz al-Shara'i fiy Ushul al-Fiqh*, Kitab *al-Ushul*, Kitab *al-Bayan wahm al-Mu'tazilah*, Kitab *al-Radd 'ala alQaramithah*, Kitab *Radd Awa'il al-Adillah li al-Ka'bi*, Kitab *Radd Tahab al-Jadal li al-Ka'bi*, Kitab *Radd al-Imamah li Ba'in al-Rawafid*, *Rad al-Ushul al-Khamzah li Abiy Muhammad al-Bahiliy*, *Rad wa'ad al-Fussaq li al-Ka'bi*. Namun, sayang sekali karya-karya ini tak satupun yang dapat dipublikasikan, belum dicetak dan masih dalam bentuk *makhtutat*.[20]

Pemikiran-pemikiran al-Maturidi jika dikaji lebih dekat, maka akan didapati bahwa al-Maturidi memberikan otoritas yang lebih besar kepada akal manusia dibandingkan dengan Asy'ari. Namun demikian di kalangan Maturidiyah sendiri ada dua kelompok yang juga memiliki kecenderungan pemikiran yang berbeda yaitu kelompok Samarkand dan kelompok Bukhara. Kelompok Samarkand yaitu pengikut-pengikut al-Maturidi sendiri yang paham-paham teologinya lebih dekat dengan paham Mu'tazilah dan kelompok Bukhara yaitu pengikut al-Bazdawi yang condong kepada Asy'ariyah.

Seperti yang telah diuraikan sebelumnya bahwa pemikiran al-Maturidi pada dasarnya sedikit berbeda dengan pemikiran al-Bazdawi yang kemudian berkembang menjadi dua cabang aliran

[18] Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam A Study of The Theology of Abu Mansur Al-Maturidi* (d. 333/944), (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 31-33

[19] Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab Tauhid*, ditahkiq oleh Fathullah Khalif (Latambul-Turki: Maktabah al-Islamiyah, 1979), 1.

[20] Ceric, *Roots of Synthetic*, 36 dan 41

Maturidiyah yaitu Maturidiyah Samarkand oleh Abu Mansur Al-Maturidi sendiri dan Maturidiyah Bukhara oleh al-Bazdawi. Di antara pemikiran-pemikiran teologi al-Maturidi yang akan dibahas di sini adalah sebagai berikut:

*Pertama*, akal dan wahyu. Berbicara mengenai akal dan wahyu dalam paham teologi, maka ada empat masalah pokok yang diperdebatkan. Apakah keempat masalah tersebut dapat diketahui akal atau tidak, apakah hanya dapat diketahui oleh wahyu dan lain sebagainya. Keempat masalah pokok tersebut adalah mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan buruk dan kewajiban mengerjakan yang baik serta menjauhi yang buruk sebelum datangnya wahyu. Al-Maturidi berpendapat bahwa akal dapat mengetahui eksistensi Tuhan. Oleh karena Allah sendiri memerintahkan manusia untuk menyelidiki dan merenungi alam ini. Ini menunjukkan bahwa dengan akal manusia dapat mencapai *ma'rifat* kepada Allah.[21] Mengenai kewajiban manusia akan kemampuan mengetahui Tuhan dengan akalnya menurut al-Maturidi Samarkand sebelum datangnya wahyu itu juga adalah wajib diketahui oleh akal, maka setiap orang yang sudah mencapai dewasa (baligh dan berakal) berkewajiban mengetahui Tuhan.[22] Sehingga akan berdosa bila tidak percaya kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu.

Begitu pula mengenai baik dan buruk, akal pun dapat mengetahui sifat baik yang terdapat dalam yang baik dan sifat buruk yang terdapat dalam yang buruk. Dengan demikian, akal yang juga tahu bahwa berbuat buruk adalah buruk dan berbuat baik adalah baik. Akal selanjutnya akan membawa kepada kemuliaan dan melarang manusia mengerjakan perbuatan-perbuatan yang membawa kepada kerendahan. Perintah dan larangan dengan demikian menjadi wajib dengan kemestian akal. Yang diwajibkan akal adalah adanya perintah larangan yang dapat diketahui akal hanyalah sebab wajibnya perintah dan larangan itu.[23] Adapun mengenai kewajiban berbuat baik dan menjauhi

[21] Muhammad Abu Zahrah, *Tasrikh al-Mazhahib al-Islamiyah* (Mesir: Dar al-Fikr, t.th.), 201.
[22] Abu Yusr al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din* (Mesir: al-Bab al-Halaby, 1963 M/1383 H), 207.
[23] Nasution, *Teologi,* 98-90.

yang buruk menurut paham Maturidiyah Samarkand, akal tidak berdaya mewajibkan manusia terhadap hal tersebut. Karena kewajiban berbuat baik dan menjauhi yang buruk hanya dapat diketahui oleh wahyu.

*Kedua*, sifat Tuhan. Bagi al-Maturidi bahwa Tuhan itu mempunyai sifat-sifat.[24] Tetapi sifat-sifat itu bukan dzat. Dengan kata lain sifat-sifat itu bukanlah suatu yang berdiri pada dzat. Sifat-sifat itu *qadim* dengan *qadim*-nya dzat. Kekalnya sifat-sifat Tuhan itu bukan melalui kekalnya sifat-sifat itu sendiri, akan tetapi kekalnya sifat itu melalui kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan. Oleh karena sifat-sifat itu bukan berdiri sendiri, maka tidaklah terjadi *taaddud alqudama'*, sebagaimana paham mu'tazilah yang menafikan sifat karena beranggapan akan terjadi *taaddud al-qudama'*.

*Ketiga*, Perbuatan manusia. Maturidi berpendapat bahwa perbuatan manusia itu adalah ciptaan Tuhan. Ada dua jenis perbuatan yakni perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan dimanifestasikan dalam bentuk penciptaan daya dalam diri manusia, dan pemakaian daya itulah merupakan perbuatan manusia.[25] Dari keterangan di atas dapat dilihat bahwa Maturidi mengambil jalan tengah antara Mu'tazilah dengan Asy'ariyah, di mana Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia menciptakan perbuatannya dengan adanya kemampuan yang diberikan oleh Allah kepadanya sedangkan pendapat Asy'ariyah yang menyatakan bahwa manusia tidak mempunyai efektifitas dalam perbuatannya karena ia hanya *Kasab* yang terjadi bersamaan dengan penciptaan daya dan bukan pengaruh dirinya. Sedangkan Maturidi memandang *Kasab* itu ada karena kemampuan dan pengaruh manusia.

## 2. Maturidiyah Bukhara (al-Bazdawi)

Al-Bazdawi, nama lengkapnya ialah Abu Yusar Muhammad bin Muhammad bin al-Husain bin Abdul Karim Al-Bazdawi

[24] Nasution, *Teologi,* 76.
[25] Nasution, *Teologi,* 112.

dilahirkan tahun 421 H.[26] Kakek al-Bazdawi yaitu Abdul Karim, hidupnya semasa dengan al-Maturidi dan termasuk salah satu murid al-Maturidi, maka wajarlah jika cucunya juga menjadi al-Bazdawi memahami ajaran-ajaran al-Maturidi lewat ayahnya.[27] Al-Bazdawi mulai memahami ajaran-ajaran al-Maturidi lewat lingkungan keluarganya kemudian dikembangkan pada kegiatannya mencari ilmu pada ulama-ulama secara tidak terikat. Ada beberapa nama ulama' sebagai guru al-Bazdawi antara lain: Ya'kub bin Yusuf bin Muhammad al-Naisaburi Syekh al-Imam Abi Khatib. Di samping itu ia juga menelaah buku-buku filosof seperti: al-Kindi dan buku-buku Mu'tazilah seperti: Abd. Jabbar al-Razi, al-Jubba'i, al-Ka'bi, dan al-Nadham. Selain itu, al-Bazdawi juga mendalami pemikiran al-Asy'ari dalam kitab *al-Mu'jiz*. Adapun dari karangan-karangan dari al-Maturidi yang dipelajari ialah kitab *al-Tauhid* dan kitab *Ta'wilah Alquran*.[28] Al-Bazdawi berada di Bukhara pada tahun 478H. Kemudian ia menjabat sebagai qadi Samarkand pada tahun 481H, lalu kembali di Bukhara dan meninggal di kota tersebut tahun 493H.[29]

Pemikiran-pemikiran al-Bazdawi di antaranya sebagai berikut:

*Pertama*, akal dan wahyu. al-Bazdawi berpendapat bahwa akal tidak dapat mengetahui tentang kewajiban mengetahui Tuhan sekalipun akal dapat mengetahui Tuhan dan mengetahui baik dan buruk. Kewajiban mengetahui Tuhan haruslah melalui wahyu.[30] Begitu pula akal tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban mengerjakan yang baik dan buruk. Akal dalam hal ini hanya dapat mengetahui baik dan buruk saja. Sedangkan menentukan kewajiban mengenai baik-dan buruk adalah wahyu. Dalam paham golongan Bukhara dikatakan bahwa akal tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban dan hanya mengetahui sebab-sebab yang membuat kewajiban-kewajiban menjadi kewajiban. Di sini dapat

[26] Al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din*, 10.
[27] Nasution, *Teologi* 77.
[28] Al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din*, 11.
[29] Al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din*, 13.
[30] Al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din*, 209.

dipahami bahwa mengetahui Tuhan dalam arti berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu tidaklah wajib bagi manusia.[31] Di sinilah wahyu mempunyai fungsi yang sangat penting bagi akal untuk memastikan kewajiban melaksanakan hal-hal yang baik dan menjauhi hal-hal yang buruk. Sebagaimana dikatakan al-Bazdawi akal tidak dapat memperoleh petunjuk bagaimana cara beribadah dan mengabdi kepada Tuhan. Dan akal tidak dapat memperoleh petunjuk untuk melaksanakan hukum-hukum dalam perbuatan-perbuatan jahat.[32]

*Kedua*, sifat-sifat Tuhan. al-Bazdawi berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat. Tuhan pun *qadim*.[33] Akan tetapi untuk menghindari banyaknya yang menyertai *qadim*-nya dzat Tuhan, maka al-Bazdawi mengatakan bahwa ke-*qadim*-an sifat-sifat Tuhan itu melalui ke-*qadim*-an yang melekat pada diri dzat Tuhan melalui ke-*qadim*-an sifat-sifat itu sendiri.[34] Jadi, antara sifat dan dzat merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dengan yang lainnya. Sifat tidak akan ada tanpa dzat dan sifat bukanlah dzat itu sendiri.

*Ketiga*, perbuatan manusia. al-Bazdawi berpendapat bahwa perbuatan manusia itu diciptakan oleh Tuhan, sekalipun perbuatan tersebut disebabkan oleh *qurdah hadisah* yang berasal dari manusia itu sendiri.[35] Karena timbulnya perbuatan itu terdapat dua daya, yaitu daya untuk mewujudkan dan daya untuk melakukan. Daya pertama dinamakan dengan *al-Ijad* yang dimiliki oleh Tuhan yang bersifat *qadim* dengan *qudrah qadimah* pula sedangkan daya kedua dinamakan dengan *al-fiil* yang dimiliki oleh manusia dengan *qudrah hadisah*-nya.[36] Kedua *qurdah* tersebut berhubungan erat dengan perbuatan yang dilakukan manusia di mana keduanya mempunyai pengaruh terhadap perbuatan itu. Akan tetapi *al-Ijad* dengan *qudrah qadimah*-nya menurut al-Bazdawi adalah

[31] Al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din*, 92.
[32] Nasution, *Teologi,* 91.
[33] Nasution, *Teologi,* 34.
[34] Nasution, *Teologi,* 104.
[35] Nasution, *Teologi,* 107.
[36] Nasution, *Teologi,* 107

penciptaan daya sebagaimana dikatakan al-Maturidi.

### 3. Perbedaan Antara Keduanya

Antara kedua kelompok itu, cukup banyak berbeda pendapat dalam menanggapi persoalan teologi. Perbedaan itu bermula dari perbedaan tensi penggunaan akal. Kelompok Samarkand lebih besar dalam penggunaan akal daripada kelompok Bukhara, sehingga secara disederhanakan kelompok pertama lebih dekat dengan pemikiran Mu'tazilah dan kelompok kedua lebih dekat dengan Asy'ariyah. Perbedaan ini dimungkinkan dapat ditelusuri dari beberapa faktor seperti faktor rentang waktu, geo-politik dan masa hidup tokoh-tokohnnya serta arus umum pemikiran yang berkembang. Secara rinci dijelaskan sebagai berikut.[37]

a. Rentang waktu antara al-Maturidi dengan tokoh-tokoh Maturidiyah Bukhara lebih dari satu abad. Dalam rentang waktu yang lama itu tentunya telah banyak teriadi perubahan sosial dalam masyarakat. Apalagi Jika diingat bahwa, al-Bazdawi dan an-Nasafi hidup dalam masa pemerintahan Dinasti Saljuk, ketika Alp Arselan dan Malik Sah berkuasa dengan Perdana Menterinya yang popular yaitu Nizam al-Muluk (1066-1092). Nizam al- Muluk telah menjadikan Asy'ariyah, sebagai teologi resmi pemerintahan Dinasti Saljuk, setelah sebelumnya pada masa Perdana Menteri Kurundi memberikan keleluasaan bagi teologi Mu'tazilah.
b. Kekuasaan Dinasti Saljuk ketika itu sudah mencapai Bukhara yang berhadapan langsung dengan daratan Irak, khususnya dengan Universitas Nizamiyah di Nishapur. Dengan kata lain, pada masa ini pengaruh Asy'ariyah begitu dahsyat, bukan hanya di pusat pemerintahan tapi juga karena ia menjadi teologi resmi, ia juga menjadi kuat di daerah-daerah taklukan Dinasti Saljuk. Jadi, gabungan antara faktor geo-politik dan rentang waktu kehidupan tokoh di Bukhara dengan tokoh utama di Samarkand telah memberikan implikasi yang signifikan

[37] Masturin, "Khazanah Intelektual Teologi Maturidiyah", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol. 8, No. 1, Juni 2014, 179-180

terhadap munculnya perbedaan antara kedua kelompok tersebut, menjadikan Maturidiyah Bukhara lebih dekat dengan pemikiran Asyariyah.

c. Pengikut Maturidiyah Samarkand karena hidup agak ke pedalaman dan berada di pusat kelahiran al-Maturidiyah sangat wajar jika mempertahankan 'tradisi' pendahulunya. Hal ini terlihat dari fakta bahwa sebelum tahun 1000 M mereka sudah mengetahui sedikit teologi Asy'ariyah di Irak dan menganggap ajaran Asy'ariyah itu inferior dibanding dengan teologi al-Maturidi. Sebaliknya Asyariyah meremehkan teologi 'orang-orang pedalaman' Maturidiyah Samarkand.[38] Kemudian jika kita tengok sejarah kaum tradisionalis (Hambaliyah) bersamaan dengan kejayaan Asyariyah tersebut, juga ikut berjaya di Irak karena keleluasaan bagi mereka oleh Nizam al-Muluk.

Kondisi-kondisi tersebut ingin menunjukkan bahwa Maturidiyah Bukhara dengan kian kuatnya pengaruh Asy'ariyah dan Hambaliyah serta lebih dekatnya daerah mereka dengan Irak menyebabkan mereka berada di bawah pengaruh Asy'ariyah. Sebaliknya, Maturidiyah Samarkand dengan warisan tradisi pendahulunya menyebabkan mereka lebih konsisten memegang tradisi tersebut, sehingga tidak heran jika mereka menganggap teologi Asy'ariyah sebagai inferior.

## D. Perbandingan Aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah

Asy'ariyah dan Al-Maturidi muncul karena ketidakpuasan Abul Hasan Al-Asy'ari dan Abu Manshur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud Al-Maturidi terhadap argumen dan pendapat-pendapat yang dilontarkan oleh kelompok Muktazilah. Dalam perjalanannya, Asy'ari sendiri mengalami tiga periode dalam pemahaman akidahnya, yaitu Muktazilah, kontra Muktazilah, dan Salaf. Antara Asy'ariyah dan Maturidiyah sendiri memiliki beberapa perbedaan dan memiliki kesamaan. Perbedaan yang muncul bisa dikatakan hanya dalam penjelasan

[38] W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 195

ajaran mereka atau dalam masalah cabang. Pemikiran-pemikiran al-Maturidi jika dikaji lebih dekat, maka akan didapati bahwa al-Maturidi memberikan otoritas yang lebih besar kepada akal manusia dibandingkan dengan Asy'ari. Namun demikian, di kalangan Maturidiyah sendiri ada dua kelompok yang juga memiliki kecenderungan pemikiran yang berbeda yaitu kelompok Samarkand yaitu pengikut-pengikut al-Maturidi sendiri yang paham-paham teologinya lebih dekat kepada paham Mu'tazilah dan kelompok Bukhara yaitu pengikut al-Bazdawi yang condong kepada Asy'ariyah.

Doktrin-doktrin kedua aliran tersebut di antaranya tentang: (1) Akal dan wahyu; (2) Perbuatan manusia; (3) Kekuasaan dan kehendak mutlak tuhan; (4) Sifat Tuhan; (5) Melihat Tuhan; (6) Kalam Tuhan; (6) Perbutan Manusia; (7) Pengutusan Rasul; dan (8) Pelaku Dosa Besar (*Murtakib Al-Kabir*). Lebih jelasnya tentang perbandingan keduanya dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 1. Perbandingan teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah

| No | Perbandingan Teologi | Asy'ariyah | Maturidiyah |
|---|---|---|---|
| 1 | Kemampuan akal dan fungsi wahyu | Fungsi wahyu adalah menjadi pokok utama, sedangkan akal sebagai penguatnya. | Memberikan porsi pada akal lebih besar daripada yang diberikan oleh Asy'ariyah. |
| 2 | Perbuatan Manusia | Lahirnya perbuatan manusia adalah dengan jalan Tuhan memperlakukan sunnah-Nya melalui daya yang baru diciptakan bersama-sama dengan terjadinya perbuatan (teori *kasb*). | Kebebasan manusia dalam melakukan perbuatan baik atau buruk tetap berada dalam kehendak Tuhan, tetapi ia dapat memilih yang di ridhai-Nya atau yang tidak di ridhai-Nya. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 3 | Kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan | Tuhan mempunyai kekuasaan dan kehendak mutlak terhadap makhluk-Nya | kehendak-Nya itu berlangsung sesuai dengan hikmah dan keadilan yang sudah ditetapkan-Nya. |
| 4 | Sifat Tuhan | Sifat-sifat Tuhan bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan. Karena dari sifat-sifat tidak lain dari Tuhan | Sifat itu tidak dikatakan sebagai esensi-Nya dan bukan pula lain dari esensi-Nya. Sifat-sifat Tuhan itu *mulzamah* (ada bersama) dzat tanpa terpisah. |
| 5 | Melihat Tuhan | Tuhan akan dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepala di akhirat, tetapi tidak dapat di gambarkan. | Tuhan dapat dilihat diakhirat tapi tidak dalam bentuknya, karena keadaan di akhirat tidak sama dengan keadaan di dunia. |
| 6 | Kalam Tuhan | Kalam Tuhan terdiri atas kata-kata, huruf dan bunyi, semua itu tidak melekat pada esensi Allah dan karenanya tidak qadim. | Kalam *nafsi* bersifat qodim bagi Tuhan, sedangkan kalam yang tersusun dari huruf dan suara adalah baru (*hadis*) |
| 7 | Pelaku Dosa Besar | Mukmin yang berbuat dosa besar adalah mukmin yang fasik, sebab iman tidak mungkin hilang karena dosa selain kufur. | Pelaku dosa besar tidak kafir dan juga tidak kekal di dalam neraka walaupun ia mati sebelum bertobat. |
| 8 | Janji dan ancaman Tuhan | Tuhan bisa saja menyiksa orang yang taat, memberi pahala kepada orang yang durhaka. | Orang yang taat akan mendapatkan pahala sedangkan orang yang durhaka akan mendapat siksa, karena Tuhan tidak akan salah. |

## E. Perbandingan Keduanya dengan Mu'tazilah

Terdapat dua ciri perkembangan ketika al-Maturidi membangun teologinya. Di satu sisi pengaruh Mu'tazilah mulai menurun dan ditandai dengan kemunduran kekuasaan khalifah karena persoalan-persoalan politik. Penggunaan akal dalam mengkaji persoalan keagamaan mulai kian intensif digugat oleh kelompok tradisionalis. Di sisi lain al-Maturidi hidup di tengah khazanah intelektual yang melimpah. Sebab ketika itu gerakan dan ajaran mazhab besar fiqih sudah terbentuk, demikian juga dengan al-Hadis sudah terkompilasi dalam *Kutub as-Sittah*. Buku tafsir besar *at-Tabari* sudah tersusun, begitu pula gerakan sastra, sejarah, sufisme, dan filsafat mengalami perkembangan yang pesat.[39] Selain itu terjadi gelombang penerjamahan buku Bahasa Yunani dan Persia ke Bahasa Arab dalam berbagai bidang yang dilakukan lembaga pengetahuan seperti Jundi Shapur (*Gondeshapur*) dan melalui Bait al-Hikmah (*the House of Wisdom*).[40] Al-Maturidi sendiri dikenal sebagai seorang yang mengenal dan apresiasif terhadap filsafat Yunani. Hal ini tampak sekali dari argumen-argumen rasional dan persetual untuk membuktikan penciptaan alam dan keberadaan Tuhan.

Semua kondisi tersebut tentunya ikut mempengaruhi pemikiran al-Maturidi ketika membangun teologinya, sekaligus membedakan dengan teologi yang lain, khususnya Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Banyak ahli yang berpendapat bahwa, pemikiran al-Maturidi berada di antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah, sementara Asy'ariyah berada di antara Mu'tazilah dan tradisionalis. Pendapat ini menandakan adanya keunikan teologinya.

Di antara ummat Islam ada kecenderungan meminimalisir perbedaan antara pemikiran Maturidiyah dengan Asy'ariyah, sebaliknya menghadapkan atau bahkan menjauhkan pemikiran Maturidiyah dengan Mu'tazilah. Kecenderungan ini tampaknya

[39] W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 182-197

[40] Watt, *The Influence of Islam,* 31; Mehdi Nakosteen, *Konstribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto A, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 27-29

lebih banyak ditujukan untuk konsolidasi internal teologi sunni, khususnya dari kelompok Asy'ariyah dalam menghadapi Mu'tazilah. Pendapat penulis ini didukung oleh fakta seperti dikatakan Watt bahwa rujukan kepada kedua orang dan aliran tersebut secara bersama-sama baru terjadi sekitar pertengahan abad ke-14 M.[41] Artinya selama hampir empat abad ada proses konflik dan integrasi antara kedua aliran tersebut. Pada masa-masa awal pertumbuhan kedua aliran ini satu sama lain saling meremehkan dan menganggap inferior.

Selain itu, jumlah persoalan yang menjadi perselisihan pendapat antara keduanya bukannya tidak sedikit. Ada sekitar 10-40 perbedaan di antara keduanya, meskipun dianggap bukan perbedaan yang prinsip, hanya dianggap perbedaan redaksional. Anggapan seperti ini justru membuat kita menjadi tidak mengerti. Sebab sebenarnya ada perbedaan di antara keduanya yang cukup prinsip, misalnya tentang kemampuan akal untuk mengetahui Tuhan serta baik dan jelek atau pendapat keduanya mengenai ayat *antropomorfisme*. Asy'ariyah melarang menginterpretasikan, sedangkan Maturidiyah membolehkan.

Jadi, kalau boleh dikatakan sebenarnya perbedaan antara Maturidiyah-Asy'ariyah tidak lebih jauh seperti perbedaan antara Maturidiyah-Mu'tazilah, bahkan barangkali Maturidiyah lebih dekat dengan Mu'tazilah, setidak-tidaknya dalam penggunaan akal.

Adapun perbedaan antara Mu'tazilah dengan Maturidiyah dan Asy'ariyah, antara lain:

*Pertama*, Mu'tazilah yang terlalu mengedapankan logika. Mereka menganggap bahwa jika mereka beribadah terus menerus, surga akan menjadi milik mereka. Karena mereka berfikir bahwa 1+1=2. Jika bukan 2 berarti salah. Jika mereka beribadah dan berbuat baik, mereka harus mendapatkan surga. Jika bukan surga yang didapat, mereka beranggapan bahwa Tuhan telah ingkar pada janji-Nya. Sedangkan menurut Maturidiyah dan Asy'ariyah,

[41] Watt, *Kejayaan Islam,* 195

urusan surga dan neraka adalah hak prerogatif Tuhan. Karena urusan hamba hanya beribadah kepada Tuhannya.

*Kedua*, Mu'tazilah berpendapat bahwa Dzat dan sifat Tuhan itu sama, sedangkan golongan Maturidiyah dan Asy'ariyah berpendapat sebaliknya; Dzat dan Sifat Allah adalah hal yang sangat berbeda. Menurut Asy'ariyah dan Maturidiyah, Allah adalah Dzat itu sendiri, dan sifat-Nya seperti Maha Melihat, Maha Mendengar, dan lain-lain. Allah memang mendengar, tetapi bukan dengan telinga. Jika sifat adalah dzat, maka akan muncul pemikiran jika Allah beranggota tubuh lengkap selayaknya manusia, karena dzat adalah sesuatu yang menempel.

*Ketiga*, Keadilan Tuhan. Menurut Mu'tazilah, manusia hidup dalam keadaan serba terpaksa, jadi tidak adil jika Tuhan menghukum manusia karena perbuatan jahatnya, sedangkan manusia melakukannya karena kehendak Tuhan. Berbeda dengan Mu'tazilah, Maturidiyah dan Asy'ariyah berpendapat bahwa adil itu hak prerogatif Tuhan, Dia tidak terikat dengan siapa pun dan dengan apa pun. Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa pun untuk menentukan tempat manusia di akhirat. Semua itu merupakan kehendak mutlak Tuhan sebab Tuhan Maha Kuasa atas segalanya.

*Keempat*, menurut Mu'tazilah, orang yang *fasiq* yang belum sempat bertaubat hingga akhir hayat akan dimasukkan ke dalam neraka, dan itu bersifat kekal. Berbeda dengan Mu'tazilah, Maturidiyah dan Asy'ariyah berpendapat bahwa mukmin yang *fasiq* yang belum sempat bertaubat hingga meninggal akan diampuni Tuhan, sehingga saat di akhirat nanti langsung masuk surga. Tapi mungkin juga tidak diampuni Tuhan, sehingga ia lebih dulu masuk neraka sebelum masuk surga. Menurut Asy'ari, mukmin yang *fasiq* tidak mungkin kekal di dalam neraka.[42]

Terjadinya perbedaan pendapat antara Maturidiyah dengan Mu'tazilah dan Asy'ariyah disebabkan beberapa faktor, yaitu:

[42] Hanun Asrohah, et.al. *Ilmu Kalam*. (Mojokerto: CV. Sinar Mulia, 2012), 34

*Pertama*, Mu'tazilah memberikan porsi yang tinggi kepada akal dengan segala implikasinya karena arus pemikiran rasional yang berkembang pada waktu itu. Ia menggunakan senjata 'rasionalitas' lawan-lawan Islam, baik Yahudi, Nasrani, Majusi dan kaum materialistik sebagai senjata balik terhadap mereka.[43]

Kondisi yang dihadapi Maturidiyah hampir tidak jauh berbeda dengan yang dihadapi Mu'tazilah. Kita lihat misalnya argumen al-Maturidi tentang penciptaan alam yang lebih banyak mengajukan argument rasional dan perseptual daripada argumen tradisional. Hal ini tidak lain karena perhatian utamanya untuk mempertahankan ajaran Islam dari serangan Indo-Iranian dan Yahudi-Kristen serta filsafat Yunani.[44] Misalnya argumen rasional tentang penciptaan alam dengan *Ex Nihillo* yang dihadapkan kepada pendapat Aristoteles yang menyatakan alam ini abadi. Selain itu, sasaran teologi Maturidi juga diarahkan untuk meluruskan pendapat ekstrem dalam ummat Islam seperti terhadap sekte Al-Karamiyah.

Sasaran al-Maturidi ini tentunya berbeda dengan Asy'ari yang hampir sepenuhnya menghadapkan teologinya kepada Mu'tazilah, jadi lebih bersifat respon ke dalam, sedangkan Al-Maturidiyah muncul sebagai respon ke luar dan ke dalam sekaligus. Karena itu tidak mengherankan jika konsep-konsep filsafatisnya cukup kental dan unik. Dialah teolog Sunni pertama yang menyusun teori pengetahuan, sesuatu yang kurang disentuh oleh Asyari. Untuk ini Ceric memberikan komentar yang agak panjang dan bernada emosional guna meluruskan bias pendapat dari beberapa ahli mengenai siapa yang sebenarnya penyusun teori pengetahuan.

> "In fact, al-Maturidi was the first Mutakallim who introduced the most comprehensive definition, roots and means of knowledge into Islamic theology. I do not intend, by any means, to diminish al-Ash'ari's contribution in this area, but I want to stress the fact that his theory of knowledge

[43] Amin, *Fajr al-Islam*, 299
[44] Ceric, *Roots of Synthetic,* 109

> is not as clear and comprehensive as al-Maturidi's and that the former does not deserve all credit for the final shaping of orthodox Islamic theology. On the contrary, as we hope to demonstrate, a lot of that credit should go to al-Maturidi and the later Maturidites.[45]

Pernyataan Ceric ini juga dapat dijadikan dasar penolakan terhadap tulisan Wensich yang mengemukakan bahwa teori pengetahuan dalam teologi dirumuskan pertama kali oleh al-Bagdadi (w.429), salah seorang pengikut Asy'ariyah, yang kemudian diambil oleh penggantinya.[46]

*Kedua*, faktor geografis dan teori aksi-reaksi berimbang. Posisi Maturidiyah terhadap Mu'tazilah lebih dekat dibandingkan dengan posisi yang diambil Asy'ariyah. Hal ini karena teologi Maturidiyah dibangun jauh dari basis Mu'tazilah (Irak), sementara Asy'ariyah muncul di basis Mu'tazilah. Selain itu, saya yakin dengan teori kausalitas berimbang. Setiap mutu, reaksi tergantung kepada mutu aksi sebelumnya. Kian keras aksi akan kian keras pula reaksi yang muncul. Reaksi Asyariyah sangat keras terhadap Mu'tazilah karena ia muncul di basis Mu'tazilah dan karena Asy'ari merupakan salah seorang mantan pengikutnya. Reaksi al-Maturidi lebih moderat karena ia muncul di negeri yang jauh dari basis Mu'tazilah.

*Ketiga*, faktor lain yang sudah barang tentu harus dikemukakan adalah pengaruh pemikiran 'bapak-mazhabnya' yaitu Abu Hanifah. Beliau di samping menggeluti fiqih juga dikenal sebagai seorang yang banyak menggeluti teologi rasional. Bahkan Ayyub Ali menyebut aliran ini dengan Hanafi-Maturidiyah dan menganggap aliran ini dibangun Abu Hanifah sendiri yang kemudian disempurnakan oleh al-Maturidi.[47] Hal ini tentu berbeda dengan Asy'ariyah yang dibangun oleh seorang tradisionalis-Hambaliyah.

---

[45] Ceric, *Roots of Synthetic*, 79

[46] Wensich, A.J., *Muslim Creedo: Its Genesis and, Historic Development*, (Frank Cass & Co, 1962), 251

[47] Ceric, *Roots of Synthetic*, 232

Jika dibandingkan dengan Asy'ariyah, perkembangan Maturidiyah jauh lebih lamban di dunia Islam. Hal ini disebabkan beberapa hal, yaitu: *Pertama*, mazhab fiqih Asy'ariyah yang Syafi'i (meskipun Asy'ari sendiri awalnya pengikut Hambaliyah) lebih dominan dibandingkan dengan mazhab Hanafiyah; *Kedua*, Asy'ariyah pernah menjadi teologi negara pada masa Dinasti Saljuk. Pada masa inilah Asy'ariyah mengembangkan sayapnya ke berbagai penjuru dunia Islam di Barat dan Timur, termasuk ke Bukhara dan barangkali Samarkand. Akibatnya Maturidiyah kurang mempunyai ruang gerak yang cukup, bahkan Maturidiyah Bukhara dalam batas-batas tertentu dipengaruhi oleh Asy'ariyah; *Ketiga*, kondisi internal Maturidiyah sendiri, di antaranya: (1) Maturidi lebih memfokuskan pada pembangunan sistem metodologi teologinya dan tidak seperti Asy'ari yang menurut Ceric lebih bersifat sebagai indoktrinator teologis dengan mensosialisasi kepada masyarakat mengenai apa yang harus diyakini (*what to believe*) daripada mengajarkan bagaimana untuk meyakini sesuatu (*how to believe*); (2) Pengikut al-Maturidi tidak menambah sesuatu yang substansial terhadap pemikiran teologinya. Mereka lebih banyak menaruh perhatian terhadap persoalan fiqih daripada ilmu kalam; (3) Literatur mengenai teologi al-Maturidi sendiri tidak sebanyak literatur Asy'ariyah, bahkan karya terbesarnya, Kitab *Tauhid* belum dicetak dan sebagian besar yang lain tidak diketahui.

Walaupun banyak faktor yang menjadi kelambanan perkembangannya, namun dalam banyak hal pula memiliki kekuatan dan keistimewaan. Kekuatannya justru terletak pada bangunan pemikiran teologinya. Ceric mencatat ada tiga hal kekuatan teologi ini yaitu: (1) Kelengkapan teori pengetahuannya; (2) Kemampuan mensintesakan antara tradisi dengan akal; (3) Walaupun al-Maturidi dekat dengan filsafat Yunani yang rasional, namun dia tetap setia terhadap dasar-dasar tradisi Islam.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa munculnya aliran Maturidiyah bersama-sama dengan

As'ariyah sebagai reaksi terhadap aliran Mu'tazilah yang dinilai terlalu bebas dalam menggunakan akal yang diidentifikasikan sebagai kelompok ahl- al sunnah wal al jamaah yang kelihatannya terdapat perbedaan-perbedaan paham di antara keduanya. Sekalipun perbedaannya tidak terlalu jauh. Pada aliran Maturidiyah sendiri terdapat dua kelompok yang memiliki kecenderungan pemikiran yang berbeda yaitu kelompok Samarkand dan Bukhara. Kelompok Samarkand adalah pengikut al-Maturidi di mana paham-paham teologinya lebih dekat kepada Mu'tazilah yang rasional. Sedangkan kelompok Bukhara adalah pengikut dari al-Bazdawi yang pemikiran-pemikiran teologinya lebih cenderung kepada pemikiran al-Asy'ariyah yang tradisional. Dengan demikian sejarah perkembangan teologi Islam sebagai fakta dan realita yang mengungkapkan pemikiran-pemikiran tokoh itu tidak selamanya sama dengan pengikutnya. Dengan kata lain tidak mutlak antara seorang murid dengan gurunya mempunyai pemikiran yang selalu sama.

# BAB V
# ALIRAN SALAFIYAH DAN PERSOALANNYA

## A. Asal-usul dan Tokoh Aliran Salafiyah

SECARA ETIMOLOGIS, perkataan Arab "salaf" secara harfiah berarti "yang terdahulu"[1] atau "yang lampau".[2] Biasanya ia dipertentangkan dengan perkataan "khalaf", yang makna harfiahnya ialah "yang belakangan". Secara terminologis, Ibrahim Madkur menjelaskan bahwa golongan salaf (*Salafiyun*), atau yang biasa disebut dengan *Salaf al-Shalih,* adalah mereka yang berpegang teguh kepada atsar (hadis), lebih mengutamakan riwayah daripada dirayah, dan mengutamakan *naql* (wahyu) daripada '*aql* (akal). Mereka mengklaim dirinya sebagai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (golongan penegak sunah dan mayoritas umat), karena paham akidah mereka dianggap orisinil dari ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhamad saw sebagaimana yang diterima oleh umat Islam generasi pertama.[3] Dengan demikian, kaum salafiyah adalah orang-orang yang mengidentifikasikan pemikiran akidahnya dengan para Salaf atau pengikut aliran salafiyah dalam bidang akidah.

Aliran salafiyah muncul pada abad keempat Hijrah. Mereka terdiri dari para ulama Hanabilah, para pengikut Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M) yang ingin mereviatalisasi akidah ulama salafiyah dan berusaha menolak paham lainnya. Paham ini muncul kembali pada abad ketujuh Hijrah oleh Ibn Taimiyah (w. 729 H/1329 M), ia kemudian dikenal sebagai tokoh yang menformulasikan doktrin salafiyah secara lengkap.[4]

[1] Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dar al-Masyriq, t.th.), 346.
[2] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1996), 375.
[3] Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, Vol. 2 (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), 30.
[4] Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, terjemah Abdurrahman Dahlam dan Ahmad Qarib (Jakarta: Logos, 1996), 225.

Pada pertengahan abad ke-XII H atau akhir abad ke-XVII M, paham Salafiyah ini mengkristal dalam sebuah gerakan yang dinamakan Wahabiyyah yang dinisbahkan kepada pelopornya yaitu Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (tentang Wahabiyah ini akan dijelaskan lebih detail pada Bab berikutnya).

Para pendukung utama aliran salafiyah adalah tokoh-tokoh ahli hadis (*muhaditsun*), karena sesuai dengan ketekunan mereka dalam menjaga kelestarian hadis dari satu generasi ke generasi berikutnya.[5] Tradisi sahabat nabi dalam memahami dan menformulasikan pendapat-pendapat mereka di sekitar akidah, merupakan salah satu yang mereka lestarikan itu. Karena itu, metode yang dipergunakan dalam aliran ini adalah metode tekstual, dengan berpegang kepada teks-teks wahyu yang diterima, serta bersikap waspada terhadap rasionalisasi yang mendalam terhadap masalah akidah.

Tokoh utama aliran ini ialah Ahmad bin Hanbal, seorang ahli hadis dan pendiri madzhab Hanbali di bidang fiqih. Ketenarannya sebagai tokoh salafiyah, yang juga menamakan diri sebagai Ahlussunah, adalah karena keteguhannya membela pendiriannya saat peristiwa mihnah, yang dilaksanakan oleh khalifah al-Makmun (198-218 M)—dan dilanjutkan oleh dua khalifah penerusnya: al-Mu'tasim (833-842 M) dan al-Wasiq (842-847 M)—yang memaksa para ulama waktu itu, terutama ulama ahli fiqih dan ahli hadis, untuk meyakini kebenaran salah satu doktrin Mu'tazilah tentang kemakhlukan Alquran.[6]

Dalam perkembangan semantiknya, perkataan salafiyah memperoleh makna sedemikian rupa sehingga mengandung konotasi masa lampau yang berotoritas. Ini melibatkan masalah teologis, yakni masalah mengapa masa lampau itu mempunyai otoritas, dan sampai di mana kemungkinan mengidentifikasi secara historis masa salaf itu. Masa lampau itu otoritatif karena

[5] Musthafa Hilmi, *al-Salafiyat bain al-Aqidat al-Islamiyat wa al-Falsafah al-Gharbiyah* (Iskandariah: Dar al-Da'wah, 1983), 82.
[6] Hilmi, *al-Salafiyat*, 42.

dekat dengan masa hidup Nabi, yang tidak saja diakui sebagai sumber pemahaman ajaran Islam tetapi juga teladan realisasi ajaran itu dalam kehidupan nyata. Maka sangaat logis pandangan bahwa yang paling mengetahui dan mamahami ajaran agama itu ialah mereka yang berkesempatan mengetahui langsung dari Nabi, dan yang paling baik dalam melaksanakannya ialah mereka yang melihat praktek-praktek Nabi dan meneladaninya. Selain logis, hadis-hadis pun banyak yang dapat dikutip untuk menopang pandangan ini.

Demikian pula dalam mengidentifikasi secara historis masa salaf itu, para sarjana Islam juga tidak mengalami kesulitan, meskipun terdapat beberapa pendapat tertentu di dalamnya. Yang disepakati oleh semuanya adalah bahwa masa salaf itu, dengan sendirinya, dimulai oleh masa Nabi sendiri. Kemudian mereka mulai berbeda tentang "kesalafan" (dalam arti otoritas dan kewenangan) masa kekhalifahan Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali, untuk tidak mengatakan masa-masa sesudah mereka. Dalam hal ini dapat kita kenali adanya empat pendapat: (1) Kuam Sunni berpendapat bahwa masa keempat khalifah itu adalah benar-benar otoritatif, berwenang, dan benar-benar salaf; (2) Kaum Umawi, dalam masa-masa awalnya, mengakui hanya masa-masa Abu Bakar, Umar dan Utsman, tanpa Ali, sebagai masa salaf yang berkewengan dan otoritatif; (3) Kaum Khawarij hanya mengakui masa-masa Abu Bakar dan Umar saja yang berwengan dan otoritatif, sehingga boleh disebut salaf; dan (4) Kaum Rafidlah dari kalangan Syi'ah yang menolak keabsahan masa-masa kekhalifahan pertam aitu kecuali masa Ali.[7]

Dalam hal ini, pendapat kaum Sunni dapat dijadikan rujukan, mengingat bahwa pandangan itu adalah yang paling meluas diikuti kaum Muslim, baik di dunia maupun di tanah air. Dalam perkembangan lebih lanjut paham Sunni, golongan salaf tidak saja terdiri dari kaum Muslim masa Nabi dan empat khalifah yang pertama, tetapi juga meliputi mereka yang biasa

[7] Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 376-377.

dinamakan sebagai kaum Tabi'un (kaum pengikut, yakni pengikut para sahabat Nabi, yang merupakan generasi kedua umat Islam). Bahkan bagi banyak sarjana Sunni golongan salaf itu juga mencakup generasi ketiga, yaitu generasi Tabi'u al-Tabi'in (para pengikut dari para pengikut). Pandangan ini digambarkan secara ringkas dalam sebuah bait dari kitab kecil ilmu kalam *Jawhar al-Tawhid*, yang merupakan salah satu kitab standar di pesantren-pesantren:

> "(Para sahabat Nabi adalah generasi terbaik, maka dengarlah!
>
> Lalu menyusul para Tabi'un, diiringi para Tabi'u al-Tabi'in."[8]

Sebagai sandaran ada kewenangan dan otoritas pada ketiga generasi pertama umat Islam itu, kaum Sunni menunjuk kepada firman Allah QS. Al-Tawbah (9): 100. Ayat ini menegaskan bahwa kaum Muhajirin dan Anshar, yaitu para sahabat Nabi yang brasal dari Makkah dan Madinah, serta orang-orang yang mengikuti mereka (Tabi'un), telah mendapatkan ridla dari Tuhan dan, sebaliknya, mereka pun telah pula bersikap ridla kepada-Nya. Untuk mereka itu disediakan oleh Tuhan balasan surga yang akan menjadi kediaman abadi mereka. Dengan kata lain, kaum salaf itu selruh tingkah lakunya benar dan mendapat perkenan di sisi Tuhan, jadi mereka adalah golongan yang berotoritas dan berwenang.

Konsep demikian itu, seperti telah disinggung, lebih sesuai dengan paham Sunni ketimbang dengan paham Syi'i. Paham Sunni menyandarkan otoritas kepada umat atau "kolektiva", sementara kaum Syi'i menyandarkannya kepada keteladanan pribadi, dalam hal ini keteladanan pribadi Ali yang memang heroik, seleh dan alim. Namun kedua konsep sandaran otoritas

[8] Al-Syaikh Ibrahim al-Laqqani, *Jawharat al-Tawhid*, dengan terjemah dan uraian dalam bahasa Jawa huruf Pego oleh K.H. Muhamad Shaleh ibn Umar Samarani (Semarang), Sabil al-'Abd (t.p:t.tp), 222.

itu mengandung masalahnya sendiri. Masalah pada konsep Sunni timbul ketika dihadapkan kepada tingkat pribadi-pribadi para sahabat Nabi: tidak setiap pribadi masa salaf itu, pada lahirnya, sama sekali bebas dari segi-segi kekurangan. Jika memang bebas dari segi-segi kekurangan, maka bagaimana kita berbagai peristiwa pembunuhan dan peperangan sesama sahabat Nabi sendiri, selang hanya beberapa belas tahun saja dari wafat beliau? Sedangkan pada kaum Syi'i, masalah yang timbul dari konsep otoritas yang disandarkan hanya kepada keteladanan pribadi Ali dan para pengikutnya yang jumlahnya kecil itu ialah implikasinya yang memandang bahwa para sahabat Nabi yang lain itu tidak otoritatif, alias salah—terbukti oleh adanya perbuatan salah mereka sendiri—tidak mungkin mendapat ridla Allah. Jadi pandangan Syi'i itu tampak langsung bertentangan dengan gambaran dan jaminan yang disebutkan dalam firman QS. Al-Tawbah ayat 100 di atas. Lebih lanjut, jika hanya sedikit saja jumlah orang yang selamat dari kalangan mereka yang pernah dididik langsung oleh Nabi, apakah akhirnya tidak Nabi sendiri yang harus dinilai telah gagal dalam misi sucinya?

Pertanyaan tersebut secara keimanan sungguh amat berat, namun tidak terhindari karena dari fakta-fakta sejarah yang mendorongnya untuk timbul. Upaya menjawab pertanyaan itu dan mengatasi implikasi keimanan yang diakibatkannya telah menggiring para pemikir Muslim di masa lalu kepada kontroversi dalam ilmu kalam (teologi dialektis) yang tidak ada habis-habisnya. Masing-masing kaum Sunni dan Syi'i mencoba memberikan penyelesaian kepada problema tersebut. Contoh "penyelesaian" yang diberikan oleh para pemikir Muslim Sunni itu adalah sebagai disampaikan oleh Ibn taimiyah, yang meletakkan berbagai pertengkaran para sahabat pada wilayah ijtihad. Menurut Ibn Taimiyah, para sahabat yang terlibat dalam berbagai pertengkaran itu sebenarnya bertindak berdasarkan ijtihad mereka masing-masing dalam menghadapi masalah yang timbul. Maka sebagai ijtihad, sebagaimana ditegaskan

dalam sebuah hadis yang terkenal,[9] tindakan para sahabat yang bertengkar—bahkan saling membunuh itu—tetap mendapatkan pahala, biarpun jika ternyata ijtihad mereka itu salah.[10] Ini adalah solusi yang banyak mengandung kelemahan, namun modus solusi seperti itu agaknya merupakan pilihan yang cukup baik. Dan itulah salah satu inti paham ke-Sunni-an.

## B. Metode Pemikiran Teologi Aliran Salafiyah

Reaksi keras terhadap metode rasional yang dipergunakan oleh Mu'tazilah datang dari orang-orang salaf, pengikut aliran salaf dalam akidah. Kaum salaf menghendaki agar pengkajian akidah kembali kepada prinsip-prinsip yang dipegang oleh para sahabat dan tabi'in, yakni mengambil prinsip-prinsip akidah dan dalil-dalil yang mendasarinya dari Alquran dan sunah, serta melarang ulama mempertanyakan dalil-dalil naql itu.

Ibn Taimiyah yang merumuskan metode kelompok ini membagi ulama dalam memahami akidah Islam ke dalam empat kategori, yaitu: *Pertama*, para filosof; *kedua*, para pakar ilmu kalam yakni Mu'tazilah yang menggunakan metode berfikir rasional (agamis); *ketiga*, ulama yang menandakan panalaran terhadap akidah yang terdapat di dalam Alquran untuk diimani, dan dalil-dalil yang terkandung di dalamnya untuk digunakan, sebagaimana, misalnya, diaplikasikan oleh kaum Maturidi; dan *keempat*, kelompok orang yang beriman kepada Alquran, tetapi mempergunakan dalil rasional di samping dalil Alquran itu,

[9] Yaitu sabda nabi yang sering dikutip orang, "Jika seorang hakim berijtihad dan tepat, maka baginya dua pahala; dan jika ia berijtihad dan keliru, maka baginya satu pahala".

[10] Berkenaan dengan hal ini cukup menarik keterangan yang dibuat oleh Ibn Taimiyah, demikian: "…Ali adalah imam, dan ia benar dalam perangnya melawan orang-orang yang memeranginya; begitu pula mereka yang memerangi Ali, yang terdiri dari para sahabat seperti Thalhah dan Zubair, semuanya adalah orang-orang yang melakukan ijtihad dan benar. Inilah pendapat mereka yang berpandangan bahwa setiap otang yang berijtihad itu benar, yaitu pendapat para tokoh Mu'tazilah cabang Bashrah yang terdiri Hudzail al-Allaf, Abu Ali dan Abu Hasyim, serta tokoh-tokoh lain yang sepakat dengan mereka dari kalangan para pengikut Asy'ari seperti al-Baqillani dan al-Ghazali, dan itu pula pendapat yang terkenal dari Abu al-Hasan al-Asy'ari. Mereka itu juga memandang Muawiyah sebagai seorang yang berijtihad dn benar dalam perangnya (melawan Ali), sebagaimana Ali pun benar. Ini juga menjadi pendapat para dari kalangan pengikut Ahmad bin Hanbal dan lain-lain…." Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah,* Vol. 1 (Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditsah, t.th.), 192-193.

sebagaimana yang dilakukan oleh Asy'ariyah.[11] Selanjutnya Ibn Taimiyah menegaskan bahwa metode Salaf bukanlah salah satu dari empat kategori itu, karena akidah dan dalil-dalilnya hanya dapat diambil dari nash. Mereka hanya percaya kepada nash dan dalil-dalil yang diisyaratkan oleh nash, sebab ia merupakan wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad. Konsekuensinya, bila kita katakan metode rasional merupakan kebutuhan primer untuk memahami akidah Islam, maka kaum Salaf itu tidak dapat memahami akidah sesuai dengan yang diharapkan dan tidak dapat menjangkau dalil-dalil nash secara optimal.

Metode pemikiran aliran salafiyah yang demikian itu disebut metode tekstual (*al-manhaj al-naqli*).[12] Sesuai dengan namanya, metode tekstual adalah metode berfikir yang berpegang teguh kepada teks-teks wahyu secara harfiah, serta bersikap waspada terhadap rasionalisasi yang mendalam terhadap masalah akidah. Dasar penggunaan metode ini adalah anggapan bahwa teks-teks wahyu sudah komplit atau lengkap menampung segala masalah akidah yang diperlukan dan mengikuti tradisi para sahabat Nabi Muhamad dan para pengikutnya.

Aliran salafiyah adalah golongan yang paling minimal menggunakan akal dalam berfikirnya. Menurut mereka, akal tidak mempunyai otoritas untuk mentakwilkan dan menginterpretasikan, kecuali sebatas yang ditunjukkan oleh berbagai susunan kalimat Alquran dan yang terkandung dalam berbagai hadis. Bila sesudah itu akal mempunyai otoritas, maka hal itu hanya berkenaan dengan pembenaran dan menegaskan kedekatan hal-hal yang *manqul* dengan yang rasional, dan tidak ada pertentangan antara keduanya. Akal hanya menjadi bukti, bukan pembuat putusan; akal menjadi penegas dan penguat, bukan pembatal dan penolak; akal menjadi penjelas terhadap dalil-dalil yang terkandung dalam Alquran. Inilah metode berfikir kaum Salaf, yakni menempatkan akal berjalan di belakang dali

[11] Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, 226-227.
[12] Zurkani Jahja, *Teologi,* 35 dan 53.

naql, mendukung dan menguatkannya. Akal tidak berdiri sendiri untuk dipergunakan menjadi dalil, tetapi ia medekatkan makna-makna nash.[13]

Implikasinya ketika berhadapan dengan ayat-ayat mutasyabihat, ulama Salaf enggan memberikan takwil. Mereka hanya memahami makna harfiah dari teks yang telah ada, tanpa mempertanyakan "bagaimana"? Adagium terkenal mereka adalah: *al-iman wajib wa al-su'al bid'ah* (mengimani kebenaran makna tekstual Alquran adalah wajib dan mempertanyakan bagaimana adalah bid'ah).

## C. Perkembangan Gerakan Salafiyah

Gerakan Salafiyah pada awalnya muncul sekitar abad ke-IV H, yang dipelopori oleh ulama-ulama dari mazhab Hambali yang ingin menghidupkan kembali tradisi-tradisi ulama-ulama terdahulu (*salaf al-shālih*).[14] Kemunculan gerakan ini sangat terkait dengan permasalahan teologis, yaitu peristiwa inkuisasi Alquran dan terjadinya pengekangan dan intimidasi terhadap Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241H/855M) oleh penguasa Abbasiyyah yang menganut paham Mu'tazilah.[15] Kemudian, sekitar akhir abad ke-VII H, gerakan ini dihidupkan kembali oleh Ibn Taimiyah (w. 729H/1329M) sebagai respons terhadap berkembangnya paham-paham rasional di kalangan umat Islam dan munculnya kecenderungan umat Islam terhadap filsafat dan ilmu kalam yang dianggap telah menyimpang dari Alquran dan Hadis serta tradisi-tradisi ulama-ulama salaf. Pada pertengahan abad ke-XII H atau akhir abad ke-XVII M, paham salafiyah mengkristal dalam sebuah gerakan yang dinamakan Wahabiyyah yang dinisbahkan kepada pelopornya yaitu Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1201 H/1787 M). Kemunculan kembali gerakan salafiyah melalui tangan Muhammad bin Abdul Wahhab menambahkan kepada gerakan ini karakter khusus yaitu memerangi segala bentuk

[13] Abu Zahrah, *Teologi,* 227.

[14] Aboebakar Atjeh, *Salaf (Salaf al-Sālih) Islam dalam Masa Murni* (Jakarta: Permata, 1970), 5-6

[15] 'Ali Sami al-Nasyar, *Nasy'a al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981), jilid I, 257

kemusyrikan dan khurafat, menyerukan kemurnian tauhid serta melindungi ketauhidan dari segala penyimpangannya.[16]

Sebagai sebuah gerakan, salafisme justeru dimunculkan kembali pada awal abad XXM oleh Jamaluddin al-Afghani dan pengikutnya yang berorientasi liberal. Kemunculannya sebagai respons terhadap modernitas yang mengajak kaum muslimin untuk kembali kepada sumber murni yaitu Alquran dan hadis. Motor utama gerakan salafiyah ini adalah Jamaluddin al-Afghani (w. 1314H/1897M), Muhammad Abduh (w. 1323H/1905M), Rasyid Ridha (w. 1354H/1935M), dan Muhammad Syawkani (w. 1250H/1834M). Untuk merespons modernisasi, menurut Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha, kaum muslimin harus kembali pada ajaran Islam, yaitu Alquran dan sunnah serta mengkaitkan diri dengan penafsiran teks. Muhammad Rasyid Ridha, pendiri majalah al-Manār, penulis Tafsīr al-Manār, serta berbagai buku reformasi Islam lainnya menjadi penggerak utama gerakan salafi yang banyak diwarnai oleh gurunya, Muhammad Abduh yang sangat terbuka dengan pemikiran Barat. Akibatnya, dia tidak terlalu dilirik oleh kalangan salafi modern. Mereka tidak memanfaatkan aliran pembaharuan Rasyid Ridha sebagaimana mestinya. Padahal, ia adalah pemimpin sejati dari gerakan Salafi yang tercerahkan.[17]

Gerakan Salafiyah yang pada awalnya memfokuskan diri pada permasalahan-permasalahan akidah (teologi), pada abad-abad belakangan seperti yang dikatakan oleh Ibrahim Madkur mengalami pergeseran dengan memfokuskan diri pada permasalahan-permasalahan ibadah (*furū'iyyat*) dengan mengajak menghidupkan sunnah-sunnah Nabi, seperti menetapkan bahwa merokok hukumnya haram, memotong jenggot hukumnya makruh, merayakan peringatan maulid Nabi, pembacaan talkin bagi yang telah meninggal, melakukan zikir jahr setelah shalat,

[16] Lembaga Penelitian dan Pengkajian WAMI, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya*, ter. A. Najiuyulloh, (Jakarta: al-Islahy Press, 1995), 228

[17] Yusuf Qardhawi, *Kebangkitan Gerakan Islam: Dari Transisi Menuju Kematangan*, ter. Abdullah Hakam Syah dan Ainul Abied Syah (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), 236

perayaan dan doa nishf Sya'bān (doa pertengahan bulan Sya'ban) hukumnya bid'ah serta menganjurkan membongkar bangunan di atas kuburan, dan lain-lain.[18]

Di Indonesia, ide-ide gerakan pemikiran Salafi berkembang sejak era Kolonial Belanda. Salah satu gerakan pemikiran Salafi awal di Indonesia terdapat di Minangkabau. Gerakan ini dipelopori oleh Tuanku Nan Tuo, tokoh kaum Paderi dari Koto Tuo Ampek Angkek Candung (1784-1803). Dari nama kaum inilah maka pertempuran antara kaum Paderi melawan Belanda dinamakan dengan perang Paderi. Sumber kepustakaan menjelaskan bahwa gerakan Paderi ini dipengaruhi oleh gerakan keagamaan Wahabi (1703-1792) yang sangat mempengaruhi para jama'ah haji dari ranah Minang yang belajar ke Makkah.[19]

Gerakan pemikiran Salafi di Indonesia mengalami perkembangan bersamaan dengan munculnya tokoh-tokoh gerakan pemikiran Salafi di Timur Tengah (Mesir) seperti Syeikh Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Rasyid Ridha (1865-1935). Para tokoh pembaharuan Mesir ini di samping mengajak ummat Islam untuk "kembali kepada Alquran dan sunnah Nabi Muhammad SAW.", juga mengajak ummat Islam agar meningkatkan ilmu pengetahuan dan teknologi modern untuk mencapai kemajuan, menghilangkan kebodohan, dan mengatasi keterbelakangan. Orang-orang Indonesia yang menunaikan ibadah haji ke Makkah kemudian bermukim di sana memanfaatkan waktunya untuk belajar agama Islam. Setelah pulang secara individu atau melalui organisasi, mereka melakukan gerakan pembaharuan Islam beraliran Salafi. Upaya-upaya yang dilakukan oleh para tokoh gerakan keagamaan tersebut adalah mengajak ummat Islam meninggalkan praktek-praktek keagamaan yang bernuansa bid'ah, khurafat, taklid, dan mendorong mereka melakukan ijtihad. Organisasi-organisasi

[18] Ibrahim Madkūr, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhajuhu wa Thatbīquhu* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt), jilid II, 44

[19] Imam Tholkhah, "Gerakan Islam Salafiyah di Indonesia", *Jurnal Edukasi*, Volume 1, Nomor 3, Juli-September 2003, 35

Islam di Indonesia yang bercorak Salafi modern di antaranya: Muhammadiyah (1912), Sarikat Islam (1912), Al-Irsyad (1914), Jong Islamiten Bond (1925-1942), Persatuan Islam (1923), dan Partai Islam Indonesia (1938).[20]

## D. Pemikiran-pemikiran Aliran Salafiyah

### 1. Keesaan Allah

Kaum salafiyah memandang wahdaniyah sebagai asas pertama Islam. Mereka menginterpretasikan wahdaniyah dengan suatu interpretasi yang secara keseluruhan sesuai dengan apa yang dipegangi oleh kaum Muslimin pada umumnya, kecuali beberapa hal. Misalnya, mereka berkeyakinan bahwa mengangkat perantara untuk mendekatkan diri (tawassul) kepada Allah dengan salah seorang hamba-Nya yang telah mati adalah bertentangan dengan tauhid; berziarah ke raudlah seraya menghadap kepadanya adalah menyalahi prinsip ketauhidan; berdoa sambil menghadap ke kubur Nabi atau wali adalah menafikan ketauhidan,[21] demikian seterusnya. Keesaan Tuhan menurut mereka, sebagaimana juga ditegaskan ulama, meliputi: keesaan dzat dan sifat, keesaan penciptaan dan keesaan sebagai yang disembah.

### 2. Keesaan Dzat dan Sifat Allah

Kaum muslimin sepekat bahwa Allah Maha Esa; tidak ada sesuatu pun yang semisal dengan-Nya. Ibn Taimiyah berkata, kata tauhid, tanzih, tasybih dan tajsim, merupakan beberapa kata bermakna konotatif yang disebabkan oleh berbagai istilah para hali kalam dan lainnya. Tiap-tiap kelompok memaksudkan istilah-istilah itu untuk suatu makna yang tidak dimaksudkan oleh kelompok lainnya. Menurut kaum salafiyah, perbedaan ulama menganai makna-makna ini tidak mengakibatkan kekafiran, karena hanya menyangkut perbedaan interpretasi dan bukan perbedaan pada esensinya.[22] Kaum salafiyah hanya memandang sesat kelompok yang menentang pandangannya, tidak sampai

[20] Tholkhah, *Gerakan Islam Salafiyah di Indonesia*, 35-37
[21] Abu Zahrah, *Teologi,* 228.
[22] Abu Zahrah, *Teologi,* 228

mengkafirkan. Di antara kelompok yang dipandang kaum salaf sesat adalah: filosof, Mu'tazilah, kaum Sufi yang berpaham ittihad dan hulul.

Salafiyah menetapkan segala sifat Tuhan yang terdapat dalam Alquran dan sunah, termasuk sifat-sifat yang mengandung keserupaan dengan makhluk. Sifat-sifat Tuhan yang mengandung keserupaan dengan makhluk, seperti sifat-sifat lainnya, mereka terima secara literal tanpa memberikan takwil, sehingga mereka berkeyakinan bahwa Tuhan itu bertangan, berwajah dan sebagainya. Hanya saja mereka berprinsip bahwa sifat-sifat Tuhan itu bersifat unik, tidak sama dengan makhluk; Tuhan bertangan, misalnya, mereka akui tetapi tangan Tuhan sama sekali tidak sama dengan tangan makhluk.[23]

Allah menciptakan dunia seisinya tanpa ada sekutu dan tanpa ada penentang kekuasaan-Nya. Tidak ada kehendak makhluk yang menentang atau yang mempengaruhi kehendak sang Pencipta.

### 3. Alquran (Kalamullah)

Menurut kaum salafiyah, Alquran merupakan kalamullah. Allah berbicara dan menurunkan wahyu melalui Alquran kepada Nabi-Nya. Qiraat Alquran merupakan suara pembaca Alquran yang terdengar, dan qiraat semacam itu bukan Alquran. Ibn Taimiyah memandang bahwa tiada hubungan antara Alquran sebagai firman Allah yang bukan makhluk dan ke-qadim-an Alquran. Ia berpendapat bahwa Alquran merupakan firman Allah dan bukan makhluk tanpa memutuskan bahwa ia qadim. Ia berkata, golongan salaf sepakat bahwa firman Allah yang tidak diturunkan itu tidak diciptakan; ini membuat orang menduga kaum salaf berpendapat Quran itu qadim, padahal mereka tidak pernah mengatakan seperti itu. Alquran itu bukan merupakan sifat Kalam yang qadim (yang berdiri sendiri pada zat-Nya). Kalam Allah qadim adalah ketika Ia berbicara dengan

[23] Abu Zahrah, *Teologi,* 228

kehendak dan kekuasaan-Nya, namun ketika dikatakan bahwa Allah memanggil dan berbisara dengan suara, maka tidak berarti suara itu qadim. Dengan demikian dapat kita simpulkan, bahwa menurut kaum salaf, sifat kalam itu qadim, dan kalam Allah yang digunakan untuk berbicara dengan makhluk-Nya seperti Alquran, Taurat dan Injil, adalah bukan makhluk-Nya, tetapi bukan pula qadim.[24]

Imam Ahmad Ibn Hanbal merupakan salah satu ulama salaf yang pernah dikenai hukuman karena pendapatnya yang bertentangan dengan paham Mu'tazilah (paham yang resmi diakui oleh pemerintah pada masa itu) tentang status Alquran.[25] Paham Mu'tazilah berpendapat bahwa Alquran tidak bersifat qadim, akan tetapi baru dan diciptakan. Hal ini disebabkan karena paham adanya qadim di samping Tuhan bagi Mu'tazilah berarti menduakan Tuhan. Sedangkan menduakan Tuhan merupakan perbuatan syirik dan dosa besar yang tidak diampuni Tuhan.

**4. Peran Wahyu dan Akal**

Bagi kaum salafiyah, penggunaan akal dalam berbagai permasalahan teologis memiliki Batasan sebagai berikut: *Pertama*, syari'at didahulukan atas akal, karena syari'at itu maksum sedangkan akal tidak. *Kedua*, akal memiliki kemampuan mengenal dan memahami yang bersifat global, tidak bersifat detail. *Ketiga*, apa yang benar dari hukum akal pasti tidak bertentangan dengan syari'at. *Keempat*, apa yang salah dari pemikiran akal adalah apa yang bertentangan dengan syari'at. *Kelima*, penentuan hukum-hukum *tafshiliyah* (terperinci seperti wajib, haram dan seterusnya) adalah hak prerogatif syari'at. *Keenam*, akal tidak dapat menentukan hukum tertentu atas sesuatu sebelum datangnya wahyu, walaupun ia dapat mengenal dan memahami baik dan buruk. *Ketujuh*, balasan atas pahala dan dosa ditentukan syari'at. *Kedelapan*, janji surga dan ancaman neraka sepenuhnya ditentukan syari'at. *Kesembilan*, tidak ada ketentuan terhadap

[24] Abu Zahrah, *Teologi,* 237-238.
[25] Harun Nasution, *Teologi Islam*, 64

Allah yang ditentukan akal kepada-Nya.[26]

Dalam ajaran salafiyah, jalan untuk mengetahui pokok-pokok agama atau akidah serta pembuktiannya berdasarkan wahyu (Alquran dan Hadis). Apa yang telah ditetapkan Alquran dan dijelaskan oleh sunnah harus diterima dan tidak boleh ditolak. Karena menurut kaum salafiyah, akal tidak mempunyai kekuasaan untuk mentakwilkan Alquran atau menafsirkannya atau menguraikannya, kecuali dalam batas-batas yang diizinkan oleh kata-kata (bahasa) yang dikuatkan oleh hadis Nabi. Fungsi akal tidak lain hanya sebagai saksi pembenaran dan penjelasan dalil-dalil Alquran. Hal ini menurut kelompok salafi dikarenakan adanya kesadaran dan pengakuan akan keterbatasan akal manusia serta luasnya lapangan pembahasan metafisika atau hal-hal yang ghaib (*al-Ghaibiyyat*), yang jika dipaksakan akan membuat manusia tersesat.[27]

Pondasi ideologis yang merupakan dasar dirumuskannya doktrin salafiyah menyatakan bahwa prinsip-prinsip Islam tidak terletak pada mazhab-mazhab teologis maupun hirarki keagamaan, tetapi pada Alquran dan sunnah. Akibatnya, para pemimpin gerakan ini berpandangan bahwa keyakinan dan kewajiban agama harus berpijak pada dua sumber pokok tersebut, dan bahwa setiap muslim didorong untuk memahami Islam melalui kedua sumber itu. Mereka percaya bahwa Alquran mengandung seperangkat ajaran yang sempurna, yang telah dan selalu akan mampu menjawab tuntutan kemanusiaan sejak zaman Nabi Muhammad sampai akhir zaman nanti.

### 5. Memohon Pertolongan kepada Selain Allah

Memohon pertolongan (*istighasah*) kepada selain Allah menurut pandangan kaum salafiyah dilarang secara mutlak. Sebagaimana istighasah hanya ditujukan kepada Allah, maka ampunan juga hanya dari Allah. Ibn Taimiyah mengutip dari Abu

[26] Yazid bin Abdul Qadir Jawaz, *Syarh Aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah* (Bogor: Pustaka Imam al-Syafi'i, 2004), 72

[27] Sahilun A. Nasir, *Teologi Islam: Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), 284

Yazid al-Busthami mengatakan: "Memohon pertolongan kepada makhluk adalah bagaikan orang tenggelam yang memohon pertolongan kepada sesama orang yang tenggelam".[28]

Begitu pula, ziarah ke kuburan orang saleh dan kuburan Nabi SAW dengan maksud mencari keberkatan atau keberuntungan atau mendekatkan diri kepada Allah tidak boleh. Namun, jika maksud ziarah itu adalah mengambil pelajaran (*i'tibar*), maka hukumnya boleh bahkan disunatkan.[29]

Secara umum, kaum salafiyah mempunyai tiga prinsip pengambilan. *Pertama*, bahwa Islam lewat Alquran dan sunnah Nabi menurut salafiyah telah menyediakan ajaran-ajaran yang cukup lengkap untuk menjawab persoalan kehidupan sepanjang zaman. Dengan kata lain, jika keseluruhan ajaran tersebut disebut sebagai syari'ah, sebagaimana istilah ini dipahami pada awalnya dan bukan dalam maknanya yang lebih sempit sebagai hukum, maka tidak diperlukan lagi ekstra syari'ah dengan alasan Alquran dan hadis telah cukup. *Kedua*, mengutip sebuah hadis yang masyhur yaitu apa yang telah diharamkan oleh Islam akan haram sampai akhir zaman, dan apa yang dihalalkan akan halal sampai akhir zaman. *Ketiga*, ajaran Alquran dan sunnah menurut kaum salafiyah pada dasarnya telah jelas pada dirinya sendiri. Karena itu, Alquran tidak perlu ditafsirkan, apalagi dita'wilkan. Bahkan seperti dikatakan oleh Yazid bin Abdul Qadir Jawaz, mengambil lahiriyah Alquran dan sunnah serta memahaminya secara harfiah atau literal merupakan prinsip dasar *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Lebih dari itu makna Alquran bersifat tunggal, bukan berganda.[30]

[28] Abu Zahrah, *Teologi,* 245.
[29] Abu Zahrah, *Teologi,* 246.
[30] Jawaz, *Syarh Aqidah*, 191

# BAB VI
# ALIRAN WAHABIYAH DAN PERSOALANNYA

## A. Asal-usul Aliran Wahabiyah

PENAMAAN WAHABIYAH adalah dinisbahkan kepada nama pendirinya, yakni Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1703-1787M/1115-1201H). Penamaan tersebut diberikan oleh pihak-pihak yang kurang senang terhadap gerakan yang dilakukannya dan kemudian dipopulerkan orang-orang Eropa. Adapun Muhammad Ibn Abd al-Wahab sendiri menyebutkan gerakan yang dilakukannya dengan nama "*Muwahhidun*" atau "*Muwahhidin*."[1]

Muhammad Ibn Abdul Wahab dilahirkan pada tahun 1115 H/1701 M di Uyainah (Najd) lebih kurang 70 km arah barat kota Riyadh. Ayahnya adalah seorang tokoh agama dan adapun kakeknya merupakan seorang mufti, tempat masyarakat menanyakan segala sesuatu yang berkaitan dengan masalah agama di Najd. Sejak kecil ia sudah mendapat bimbingan pendidikan agama dari kedua orang tuanya; bahkan sebelum usia 10 tahun, ia sudah hafal 30 juz Alquran. Ia juga belajar fiqh Hambali, tafsir, hadis dan telah diperkenalkan dengan kitab-kitab karya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qoyyim.[2]

Dengan bermodalkan ilmu-ilmu yang diberikan orang tuanya tersebut, ia berangkat ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji, dan kemudian ia belajar ilmu hukum di Madinah kepada seorang ulama berasal dari Najd bernama Abdullah bin

[1] Harun Nasution, et.al, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, (Jakarta: Jambatan, 1992), 974

[2] Katimin, *Mozaik Pemikiran Islam dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010), 289

Ibrahim bin Sayf hingga menerima ijazah dari jalur Imam Ibn Hambal. Dari ulama ini, ia juga mendapat semangat pemikiran pembaharuan. Ibnu Taimiyah yang menyerukan umat Islam agar kembali kepada Alquran dan hadis serta meninggalkan *bid'ah*. Selanjutnya, ia belajar hadis kepada Syeikh Muhammad Hayyat sebagai seorang muhaddis terkenal di Haramain hingga mendapat ijazah. Selain itu, dari ulama ini ia mendapatkan pengajaran tentang tauhid dan perlunya menentang taklid, bid'ah, dan syirik.[3] Setelah menuntut ilmu di Haramain, sebelum kembali ke Najd, ia sempat juga berangkat ke beberapa wilayah negeri Islam untuk menuntut ilmu dan menambah wawasan berpikirnya. Ia menetap di Baghdad selama empat tahun, di Kurdistan satu tahun, di Hamadan dua tahun. Ia juga mengembara ke Isfahan dan Qum.[4]

Pada setiap negeri Islam yang dikunjunginya, Muhammad Ibn Abd al-Wahab melihat praktek-praktek keagamaan masyarakat yang dinilainya telah menyimpang, yakni bid'ah dan khurafat yang membawa kepada syirik. Hampir di setiap kota dan desa dijumpai kuburan wali atau syekh. Kuburan-kuburan tersebut selalu diziarahi masyarakat muslim untuk meminta pertolongan dan menyelesaikan problema kehidupan sehari-hari, seperti agar mendapat jodoh, disembukan dari penyakit, supaya diberi kekayaan dan lain-lain. Tidak hanya itu, tidak sedikit anggota masyarakat yang mengeramatkan pohon kurma dan batu besar yang selalu mereka puja serta dijadikan tempat mengajukan doa agar dihindarkan dari kesulitan, kesusahan dan persoalan-persoalan kehidupan.[5]

Kenyataan tersebut juga disaksikan Muhammad Ibn Abd al-Wahab pada masyarakat Najd pada saat ia kembali ke kampung halamannya. Bahkan banyak masyarakat Najd, selain

[3] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), 135-136

[4] Ahmad Amin, *Zu'ama' al-Ishlah fi al-Ashr al-Hadits*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1979), 10

[5] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 23-24

memuja kuburan para wali atau syekh serta pohon kurma dan batu-batu besar, juga sudah memiliki kebiasaan meminum arak dan menghisab candu. Akhlak Alqurani tidak dihiraukan lagi dan dekadensi moral sudah demikian parah.[6] Menurut analisa Lapidus, kondisi tersebut erat kaitannya dengan keadaan sosial ekonomi masyarakat yang krisis akibat bencana alam yang berkepanjangan. Bersamaan dengan itu para amir di Najd selalu bersikap otoriter. Dengan hal tersebut, masyarakat menjadi frustasi dan mencari jalan keluar dan berupaya mendapatkan perlindungan dan kedamaian batin dengan memasuki tarekat, mendatangi dukun serta menyampaikan permohonan ke tempat-tempat tertentu dan kepada benda-benda tertentu yang dianggap memiliki keramat.[7]

Melihat latar belakang kemunculannya, gerakan Wahabiyah adalah gerakan dakwah yang bertujuan memurnikan atau meluruskan ketauhidan dan memberantas kemusyrikan di kalangan umat Islam. Namun gerakan Wahabiyah tersebut mengandung unsur politik dan memberi dampak pada aspek politik. Setelah ia menilai banyak penyimpangan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dalam pengamalan ajaran agama. Hal ini mendorongnya untuk melakukan dakwah dengan tujuan untuk meluruskan pemahaman dan pengamalan masyarakat terhadap ajaran agama. Namun sistem dakwah yang dilakukannya bersifat keras, kaku dan dengan tindakan-tindakan yang kasar, maka masyarakat mengusirnya dari Najd atau Uyainah, sehingga ia terpaksa berangkat ke Dariyyah. Dengan bantuan inteligen dari Inggris, Muhammad Ibn Abd al-Wahab dapat diterima Syeikh Dariyyah bernama Muhammad Saud. Semenjak itu (sekitar tahun 1744), terjadilah persentuhan antara gerakan dakwah Muhammad Ibn Abd al-Wahab dengan gerakan politik Muhammad Saud yang memiliki hubungan bersifat rahasia dengan Inggris.[8]

6 Katimin, *Mozaik Pemikiran Islam*, 290
7 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge, University Press, 1993), 128
8 Zulhum Abdul Qadim, *Kaifa Hudimat al-Khilafah*, (Beirut: Darul Ummah, 1990), 13

Dengan kerjasama ini, dalam aspek politik, Muhammad ibn Saud mendapatkan legitimasi keagamaan, dan dalam bidang keagamaan, Muhammad ibn Abd al-Wahab diuntungkan dengan diangkatnya menjadi qadhi serta ajarannya dinyatakan sebagai mazhab resmi.[9] Kerjasama ini merupakan hubungan yang saling membutuhkan, satu di antara keduanya tidak dapat eksis bila berjalan sendiri-sendiri. Kaum Wahabi melayani negara atau setidak-tidaknya pihak yang memegang kekuasaan. Demikian pula pihak yang memegang kekuasaan melayani kaum Wahabi. Di wilayah-wilayah yang jatuh dalam kekuasaan mereka, kaum Wahabi memperkenalkan praktik yang secara luar biasa memperluas kekuasaan instrusif negara kepada para pelaksana hukum yang mendefinisikan aturan-aturan dan tata perilaku.[10]

Dari uraian tersebut, sangat jelas terlihat adanya unsur politik dalam gerakan dakwah yang dilaksanakan Wahabiyah. Gerakan-gerakan dakwah Wahabiyah didukung penuh oleh Muhammad Saud dan keturunan-keturunannya yang memiliki kekuasaan dan sangat berambisi memperluas dan memperkokoh kekuasaannya. Bahkan dalam gerakan-gerakan untuk membasmi keyakinan-keyakinan dan amalan-amalan masyarakat yang menurut pandangannya telah mengandung unsur syirik, kelompok Wahabiyah telah menjadi gerakan dakwah kekuasaan. Hal ini seperti dijelaskan Qadim, bahwa gerakan Wahabi yang sebelumnya hanya gerakan dakwah kelompok, berubah menjadi gerakan dakwah kekuasaan. Sebagai implikasinya, paham Wahabi yang semula hanya disebarkan melalui dakwah murni, kemudian disebarkan secara paksa dengan menggunakan pedang dan kekuatan persenjataan.[11] Dengan demikian berarti gerakan Wahabiyah selain gerakan dakwah, juga gerakan politik, dan telah berdampak politik, yakni terbentuknya kerajaan Saudi Arabia.

9 Mohammad Abdullah Sindi, Britain and the Rise of Wahhabism and the House of Saud, e-Bulletin Vol. IV 16 January 2004, dalam www.kanaanonline.org., diakses 13 Agustus 2016.

10 Abou Khaled el-Fahd, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj., Helmi Mustofa, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), 83-84

11 Qadim, *Kaifa Hudimat al-Khilafah*, 13

## B. Ajaran-ajaran Aliran Wahabiyah

Ajaran tauhid memang merupakan ajaran yang paling dasar dalam Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Muhammad ibn Abd al-Wahab memusatkan perhatian pada masalah ini. Sesuai dengan keilmuan yang diperoleh Muhammad bin Abd al-Wahab, semuanya itu dinyatakannya telah menyimpang dari ajaran tauhid. Masyarakat muslim yang melakukan hal-hal tersebut telah berbuat syirik dan menjadi kafir yang halal untuk dibunuh. Dalam kaitannya dengan itu, ia mengajukan beberapa pandangan sebagai berikut.

1. Yang boleh dan harus disembah hanyalah Tuhan, dan orang yang menyembah selain dari Tuhan telah menjadi musyrik dan boleh dibunuh.
2. Kebanyakan orang Islam bukan lagi penganut paham tauhid yang sebenarnya karena mereka meminta pertolongan bukan lagi dari Tuhan, tetapi dari syekh atau wali dan dari kekuatan ghaib. Orang Islam yang demikian itu juga telah menjadi musyrik.
3. Menyebut nama Nabi, syekh atau malaikat sebagai pengantara dalam doa juga merupakan syirik.
4. Meminta syafaat selain dari kepada Tuhan adalah juga syirik.
5. Bernazar kepada selain Tuhan juga syirik.
6. Memperoleh pengetahuan selain dari Alquran, hadis dan qiyas (analogi) merupakan kekufuran.
7. Tidak percaya qada dan qadar Tuhan juga merupakan kekufuran.
8. Menafsirkan Alquran dengan ta'wil (interpretasi bebas) adalah kufur.[12]

Bila diamati, pada prinsipnya butir-butir ajaran tersebut bertemakan pemurnian tauhid (akidah). Harun Nasution menjelaskan bahwa semua poin di atas oleh Muhammad ibn Abd al-Wahab dianggapnya bid'ah, dan bid'ah adalah kesesatan. Oleh karena itu, untuk melepaskan umat Islam dari praktek-praktek

[12] Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 24-25

bid'ah, mereka harus kembali kepada Islam asli. Dengan demikian, delapan butir ajaran di atas dapat dijadikan acuan dalam melihat gerakan pemurnian dalam bidang akidah. Untuk mengembalikan kemurnian tauhid, kuburan-kuburan yang banyak dikunjungi dengan tujuan mencari syafaat, yang dapat membawa kepada paham syirik, gerakan ini berusaha menghapusnya.[13] Tarekat-tarekat sufi yang mempunyai pengaruh negatif terhadap umat Islam ditentangnya karena tarekat adalah bid'ah (sesuatu yang berasal bukan dari agama Islam, tetapi datang dari luar).

Nasution mengemukakan tiga pokok pikiran Muhammad ibn Abd al-Wahab yang mempunyai pengaruh terhadap perkembangan pemikiran pembaruan abad ke-19, yaitu: (1) hanya Alquran dan hadislah yang merupakan sumber asli ajaran-ajaran Islam. Pendapat ulama tidak merupakan sumber; (2) taklid kepada ulama tidak dibenarkan; dan (3) pintu ijtihad tetap terbuka. Di antara ketiga pokok pikiran tersebut, mungkin hanya poin terakhir satu-satunya yang dapat dijadikan dasar untuk menyatakan Gerakan Wahabi sebagai Gerakan Pembaruan. Adapun poin pertama dan kedua tetap merupakan dasar yang memperkuat untuk menyatakan Gerakan Wahabi adalah Gerakan Pemurnian dalam Islam, khususnya dalam bidang tauhid.

Setelah berdiri kokoh di Nejd, Gerakan Wahabi segera tersebar ke negara-negara lain, seperti Indi, Sudan, Libia, dan Indonesia. Di India, ajaran Wahabi dibawa oleh Sayyid Ahmad, yaitu setelah ia menunaikan ibadah haji pada tahun 1822 dan 1823. Di India, ajaran Wahabi mendapat pengikut-pengikut yang kemudian siap melakukan perang melawan kaum kafir dan non-Muslim. Di Indonesia, ajaran Wahabi masuk melalui kaum Paderi di Minangkabau yang dimotori oleh tiga orang ulama Minangkabau, yaitu H. Sumanik dari Lunak Tanah Datar, H. Piobang dari Lunak 50 Kota, dan H. Miskin dari Lunak Agam.[14]

[13] Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 26
[14] Atjeh, *Salaf*, 87

## C. Perkembangan Wahabisme di Indonesia

Kemunculan gerakan Wahabisme di Indonesia diawali dengan kembalinya beberapa pemuda Sumatera Barat yang pergi haji sekaligus menuntut ilmu di Kerajaan Arab Saudi pada awal abad ke-19, yang banyak dipengaruhi oleh ide dan gerakan pembaruan yang dilancarkan oleh Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Pemuda itu adalah Haji Miskin, Haji Abdurrahman, dan Haji Muhammad Arif. Mereka terpesona dengan ideologi Wahhabi yang mereka pelajari selama di sana, sehingga mereka menyebarkan ideologi ini ketika mereka tiba di tanah air. Inilah gerakan Wahabisme pertama di tanah air yang kemudian lebih dikenal dengan gerakan kaum Padri, yang salah satu tokoh utamanya adalah Tuanku Imam Bonjol. Gerakan ini pernah berjaya dalam kurun waktu 1803-1832 M.[15]

Wahabisme diasosiasikan oleh para pengamat sebagai kelompok aliran Islam garis keras, tidak toleran dengan pemahaman Islam yang lain. Ideologi kelompok garis keras adalah totalitarian-sentralistik dan menjadikan agama sebagai refrensi teologis. Pandangan ideologis yang bersifat totalitarian-sentralistik terhadap syari'ah termanifestasi ke dalam hukum yang totaliter dan sentralistik pula. Artinya, hukum harus mengatur semua aspek kehidupan umat tanpa terkecuali dan negara mengontrol pemahaman dan aplikasi secara menyeluruh pula. Oleh sebab itu, klaim teologis yang mereka sampaikan sebenarnya menjadi manuver politik untuk berlindung dari serangan siapa pun yang tidak mendukung atau bahkan menentang mereka, yaitu; agama menjadi alat mereka untuk meraih kekuasaan, sehingga cenderung menaruh dan memanfaatkan keyakinan bahwa manusia telah diatur oleh Allah, dan menjadikannya sebagai *entry-point* bagi para pengikut Wahabi untuk mengatur dan menguasai rakyat. Wahabi sebagai aliran garis keras percaya bahwa mereka adalah wakil Tuhan di bumi (*Khalifah Allah Fil-Ardl*) yang mengatur

[15] Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: Gerakan Bhineka Tunggal Ika, The Wahid Institute, Maarif Institute, 2009), 93

semua urusan manusia untuk menyeru manusia kepada jalan Allah.

Relasi antara wahabi dan kelompok-kelompok garis keras di Indonesia memang tidak bisa sepenuhnya ditunjukkan secara organisatoris struktural, karena lazimnya mereka malu disebut kaki tangan wahabi. Di samping ada kontak-kontak dengan tokoh-tokoh garis keras transnasional, relasi mereka juga berdasarkan kesamaan orientasi, ideologi, dan tujuan gerakan. Kelompok- kelompok ini memiliki relasi dengan organisasi transnasional yang diyakini berbahaya dan mengancam Pancasila, UUD1945, NKRI, dan Bhineka Tunggal Ika, serta ancaman bagi Islam Nusantara yang santun dan toleran.

Pasca Orde baru tumbang, Indonesia menyaksikan begitu banyak kelompok-kelompok bermanhaj Wahabisme dan garis keras (radikal) yang tumbuh seperti: Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jama'ah (FKAWJ), Majelis Mujahidin Indonesia, Wahdah Islamiyah, Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Thahir Indonesia (HTI), Forum Umat Islam (FUI), Laskar Jihad, Jamaah Islamiyah, Ikwanul Muslimin, Majlis Mujahidin Indonesia (MMI), Komite Persiapan Penerapan Syari'ah Islam (KPPSI), dan lain sebagainya, dari sini tampak sekali bahwa Wahabi bukan hanya mendanai terorisme tetapi juga penyebaran ideologi. Karena strategi utama gerakan Islam transnasionalisme ini dalam usaha membuat umat Islam menjadi radikal dan keras adalah dengan membentuk dan mendukung kelompok-kelompok lokal sebagai kaki tangan "penyebar" serta berusaha memusnahkan bentuk-bentuk pengamalan Islam yang lebih toleran yang telah lebih lama dan dominan di berbagai belahan dunia muslim. Oleh karena itu, pada garis keras berusaha melakukan infiltrasi keberbagai bidang kehidupan umat Islam baik dengan cara halus hingga yang kasar dan keras.[16]

[16] Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam,* 44

Cara yang mereka lakukan untuk penyebaran ideologi Wahabisme antara lain dengan memberi beasiswa kepada mahasiswa dari berbagai belahan dunia yang menuntut ilmu di perguruan tinggi yang ada di negeri mereka, penerjemahan buku-buku, program pengajaran Bahasa Arab gratis, melalui bisnis, pengobatan, dan sebagainya. Cara-cara damai seperti ini dilakukan oleh gerakan dakwah Wahabi. Sementara kelompok garis keras sering kali menggunakan cara kekerasan bahkan penumpahan darah atas nama jihad dalam penyebaran ideologinya. Mereka kaku dalam pembacaan teks tanpa melihat *asbab al-nuzul* ayat-ayat yang mewajibkan jihad tersebut atau tanpa melihat konteks masyarakat sekarang sehingga upaya kekerasan senantiasa mewarnai dakwah mereka.

# BAB VII
# ALIRAN BAHA'IYAH DAN PERSOALANNYA

## A. Asal-usul Aliran Baha'iyah

BAHA'IYAH ATAU BABIYAH adalah sebuah gerakan yang lahir dari aliran Syi'ah pada tahun 1260H-1844M di bawah pengayoman penjajah Rusia, Yahudi internasional dan penjajah Inggris dengan tujuan merusak akidah Islam dan memecah belah barisan kaum muslimin.

Pendirinya adalah Mirza Ali Muhammad Ridha asy-Syirazi, 1235-1266H/1819-1850 M, belajar dari para syaikh aliran Syaikhiyah, sebuah sekte Syi'ah, pada saat berusia enam tahun, lalu dia berhenti dan menyibukkan diri dengan berdagang. Dalam umur 16 tahun ia kembali belajar, menyibukkan diri mempelajari kitab-kitab aliran sufi sambil melakukan latihan-latihan rohani serta amalan-amalan kebatinan yang melelahkan.

Pada tahun 1259H, ia pergi ke Baghdad dan dia mulai rajin menghadiri majelis seorang imam aliran Syaikhiyah di zamannya seperti Kazhim ar-Rasyati, ia mempelajari pemikiran-pemikiran aliran Syaikhiyah. Di majelis ar-Rasyati, seorang intelejen Rusia Keynazd Ghorky mengenalnya, orang ini berpura-pura masuk Islam dengan nama Isa an-Nukarani, selanjutnya orang ini mulai mempengaruhi hadirin di majelis ar-Rasyati bahwa Mirza Ali Muhammad asy-Syirazi ini adalah Imam Mahdi yang ditunggu-tunggu dan ia merupakan Bab (pintu) –dari sini maka aliran ini disebut dengan Babiyah- yang menghubungkan kepada hakikat ilahiyah, sang intelejen ini berbuat demikian karena ia melihat bahwa Mirza asy-Syirazi ini mempunyai kapasitas untuk mewujudkan strateginya yaitu memecah belah kaum muslimin.

Akhirnya, pada tanggal 5 Jumadil Ula 1260H, Maret 1844M, Mirza asy-Syirazi ini mengumumkan dirinya sebagai Bab, pintu penghubung dengan Tuhan seperti apa yang diyakini oleh Syi'ah Syaikhiyah bahwa ia memang akan lahir setelah wafatnya ar-Rasyati, ia juga mengumumkan dirinya sebagai seorang rasul seperti Musa dan Isa bahkan lebih unggul dari keduanya. Maka murid-murid ar-Rasyati beriman kepadanya, orang-orang awam tertipu dengannya, lalu ia mengangkat 16 pembawa berita gembira yang bertugas menyebarkan dakwahnya. Namun pada tahun 1261H, ia tertangkap dan dia mengaku bertaubat di masjid al-Wakil setelah sebelumnya ia dan para pengikutnya membuat kerusakan besar di muka bumi berupa pembunuhan terhadap kaum muslimin.

Pada tahun 1266 H, Mirza asy-Syirazi ini mengaku bahwa Tuhan bersemayam pada dirinya, namun akhirnya dia berpura-pura bertaubat setelah para ulama mengecamnya dan membuka kedoknya, namun para ulama tersebut tidak mempercayai taubatnya, karena ia terkenal penakut dan tidak berani berhadapan langsung, akhirnya ia dihukum mati pada 27 Sya'ban tahun 1266H.[1]

Tokoh kedua adalah Qurratul Ain, nama aslinya adalah Ummu Salma, lahir di Qazwin tahun 1233H dari ayah bernama Mulla Muhammad Shalih al-Qazwini, salah seorang ulama Syi'ah di masanya. Qurratul Ain ini belajar ilmu-ilmu kepada ayahnya dan ia cenderung kepada akidah Syaikhiyah karena pengaruh pamannya Mulla Ali asy-Syaikhi, sehingga dia menjadi pengagum akidah dan pemikirannya. Wanita ini berkawan dengan Mirza asy-Syirazi selama belajar kepada Kazhim ar-Rasyati di Karbala, sampai ada yang berkata bahwa wanita ini adalah perancang pemikiran-pemikiran Mirza, karena ia adalah wanita orator yang berpengaruh, ia seorang satrawan dan berlisan fasih di samping ia memang sangat cantik dan menarik, namun ia seorang wanita

[1] Mani' bin Hammad Al Juhani, *al-Mausu'ah al-Muyassarah Fi al-Adyan Wal Madzahibi Wal Ahzab al-Mu'ashirah* (Arab Saudi: Darun Nadwah Al-Alamiyyah, tt), Jilid 2, 34

fajir, pengagum kehidupan seks bebas, sehingga suaminya berlepas diri darinya termasuk anak-anaknya. Qurratul Ain ini berperan besar dalam persekutuan rahasia untuk membunuh Syaih Nashiruddin al-Qajari, maka ia ditangkap dan pengadilan menetapkan hukuman bakar hidup-hidup atasnya, akan tetapi para algojo terlanjur mencekiknya sebelum dibakar pada awal Dzul Qa'dah tahun 1268 H.

Mirza Yahya Ali, saudara Mirza yang bergelar *Shubh Azal*, Mirza menyerahkan kepemimpinan setelahnya kepadanya, kawan-kawannya disebut dengan *Azaliyin*, tetapi saudaranya yang lain Mirza Husain al-Baha tidak menerima hal itu, dia berusaha merebut kepemimpinan, kerasulan dan ketuhanan darinya, sehingga kedua orang ini berusaha untuk meracuni yang lain. Pertengkaran antara para pengikut Azal dengan al-Baha terus berlangsung, sehingga pemerintah Khilafah Usmaniyah membuang al-Baha dengan para pengikutnya ke Akka, sedangkan Shubh Azal bersama para pengikutnya dibuang ke Qubrus, di sanalah dia mati dalam usia 82 tahun pada 28 April 1012M, sebelum ia telah mengangkat anaknya untuk menggantikannya, namun anaknya ini masuk Kristen sehingga para pengikutnya meninggalkannya.[2]

Mirza Husain Ali yang berjuluk *Bahaullah*, lahir tahun 1817M, orang ini bersaing dengan saudaranya Shubh Azal memperebutkan kepemimpinan aliran. Di Baghdad, ia mengumumkan di depan para pengikutnya bahwa ia adalah utusan Allah di mana ruh ilahi bersemayam pada dirinya. Ia mempunyai jalinan erat dengan orang-orang Yahudi di Turki. Pada tahun 1892M, sebagian Azaliyin membunuhnya dan ia dikubur di Akka, dia meninggalkan buku berjudul *al-Aqdas* yang menyerukan agar kaum Yahudi Zionis bersatu di Palestina.[3]

Abbas Afandi yang bergelar Abdul Baha, lahir tahun 1844M, ayahnya al-Baha mewasiatkannya sebagai penerusnya, Abbas ini

[2] Al-Juhani, *al-Mausu'ah al-Muyassarah*, 36
[3] Al-Juhani, *al-Mausu'ah al-Muyassarah*, 37

adalah orang yang berkepribadian gigih, sehingga sebagian ahli sejarah menyatakan bahwa kalau bukan karena Abbas ini niscaya Babiyah tidak akan tegak dan bertahan. Para pengikut aliran ini mengakuinya *ma'shum* (terjaga dari dosa), dia memberikan gelar *Rububiyah* kepada ayahnya sehingga dia mampu mencipta. Dia menjalin hubungan akrab dengan Zionis, ia hadir dalam muktamar Yahudi tahun 1911M, ia berusaha membentuk kekuatan baru di tengah-tengah bangsa Arab untuk mendukung kaum Zionis, karena upaya-upayanya dalam mendukung Yahudi di Palestina, pemerintah Inggris memberinya gelar *Sir* di samping gelar-gelar kehormatan lainnya. Orang ini aktif berkeliling, ia mengunjungi London, Amerika, Jerman, Iskandariyah dan kota-kota lainnya untuk berdakwah, ia mendirikan pusat terbesar bagi aliran ini di Chicago, sebelum akhirnya dia mati di Kairo Mesir pada tahun 1921M.[4]

Syauqi Afandi, dia penerus kakeknya Abdul Baha dalam usia 24 tahun pada tahun 1340H/1921M. Ia meneruskan perjuangan kakeknya dalam menyusun kembali para pengikut di seluruh dunia, ia wafat di London karena serangan jantung dan dimakamkan di sebuah wilayah khusus hadiah dari pemerintah Inggris kepada aliran Baha'iyah ini.[5]

## B. Pemikiran-pemikiran Aliran Baha'iyah

Kepercayaan Bahaiyah timbul dalam kalangan kaum Syi'ah Imamiyah di Iran pada abad ke 19. Seorang Syi'ah bernama Mirza Ali Muhammad, mendakwakan dirinya "Al-Bab" dan ajarannya dinamakan "Babbiyah." Dalam dakwahnya ini ia mengajarkan bahwa agama yang tiga semuanya benar, semuanya datang dari Allah. Karena itu ketiganya harus disatukan, tidak ada Yahudi, tidak ada Nasrani, dan tidak ada Islam, yang ada ialah "Dinullah" (Agama Tuhan).

[4] Al-Juhani, *al-Mausu'ah al-Muyassarah*, 37
[5] Al-Juhani, *al-Mausu'ah al-Muyassarah*, 38

Ia menyeru manusia kepada memeluk "agama internasional." Fatwanya itu menimbulkan heboh di Iran, sehingga Mirza Ali Muhammad ini ditangkap dan dijatuhi hukuman mati oleh Syah di Tibriz pada tahun 1853M. Sesudah itu penganut paham Mirza Ali Muhammad ini cerai-berai. Ada yang ke Istambul, ke Adernah, ke Cyprus dan ke 'Aka (daerah Palestina). Di antara penganut paham Babbiyah ini ada seorang bernama Mirza Husein Ali Bahaullah di Aka Palestina (1817M-1892M). Ia mendakwakan dirinya wakil dari Mirza Ali Muhammad. Ia menyempurnakan ajaran al-Bab dan bahkan menukar nama mahzabnya dengan Bahaiyah, dibangsakan kepada dirinya yang bernama Bahaullah. Jadi, nama Babbiyah dan Bahaiyah adalah sama.

Sesudah Mirza Husein Ali ini meninggal tahun 1892M, maka ajaranya diperluas oleh anaknya bernama Abdul Baha', dan anaknya ini berjasa mengembangkan pahan Bahaiyah ke Eropa dan Amerika, sehingga sekarang paham Bahaiyah agak terdengar di gelanggang Internasional. Kaum Bahai beri'tiqad (aqidah) bahwa Tuhan menjelma ke dalam tubuh Bahaullah, jadi ia adalah manifestasi dari Tuhan di atas dunia. Tampak i'tiqadnya diambil dari kepercayaan Kristen dan Budha, yang mempercayai ada Tuhan yang batin dan ada bagiannya yang melahirkan diri.

Selain itu, kaum Bahaiyah mengharamkan perang dengan senjata, walaupun perang itu untuk mempertahankan diri atau mempertahankan agama. Mereka hanya menganjurkan jihad dengan lisan saja. Misalnya mereka ditanya, bahwa Nabi Muhammad Saw, acap kali perang dengan kafir Quraisy dan orang-orang Yahudi, maka mereka menjawab bahwa hal itu dibolehkan pada zaman dahulu, tetapi pada zaman sekarang perang tidak dibutuhkan lagi. Paham Inilah yang membawa terkenalnya paham Bahaiyah di Eropa dan Amerika, karena paham ini sesuai dengan selera kaum imperialis yang menjajah negeri-negeri Asia-Afrika. Karena saat itu, kaum imperialis Barat sedang menjajah hampir seluruh negeri Islam, dan ummat Islam di dunia sedang mempersiapkan perlawanan senjata dengan

kaum imperialis untuk mengusir mereka. Tiba-tiba datang kaum Bahaiyah di Timur Tengah yang mengharamkan peperangan dengan senjata. Alangkah senangnya hati kaum imperialis ketika itu.[6]

Inti atau pokok pemikiran aliran Baha'iyah ini yaitu:

1. Mirza Ali Muhammad Ridha asy-Syirazi yang berjuluk *al-Bab* adalah pencipta segala sesuatu dengan kalimatnya, dan dialah awal dari segala sesuatu.
2. Mereka meyakini akidah hulul, ittihad dan reinkarnasi, bahwa azab hanya berlaku untuk arwah mirip dengan khayalan.
3. Meyakini Budha adalah yang benar, Konghucu adalah agama langit, Zeroaster adalah agama yang lurus, para tokoh India, Cina dan Persia adalah para nabi.
4. Meyakini bahwa Isa al-Masih disalib.
5. Mentakwilkan Alquran dengan takwil-takwil kebatinan agar sejalan dengan hawa nafsu mereka.
6. Mengingkari mukjizat para nabi, para malaikat, jin, surga dan neraka.
7. Mengharamkan hijab atas wanita, menghalalkan nikah mut'ah, meyakini bahwa harta dan wanita adalah milik bersama.
8. Agama Mirza Ali Muhammad menasakh agama Muhammad SAW.
9. Shalat dengan sembilan rakaat sebanyak tiga kali, wudhu dengan air kembang, jika tidak ada maka *bismilah*-nya dengan mengucapkan, *Bismillah al-Athhar al-Athar* lima kali. Tidak ada shalat jamaah selain shalat janazah dengan enam takbir, setiap takbir mengucapkan Allah Abha.
10. Jihad dan mengangkat senjata haram hukumnya, hal ini karena aliran ini merupakan pelayan penjajah Barat.
11. Tidak mengakui bahwa Muhammad saw adalah nabi penutup, meyakini bahwa wahyu belum terputus, mereka menulis

[6] Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunah Wal Jama'ah*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 1989), 221

kitab-kitab yang menentang al-Qur`an yang penuh dengan kekeliruan dan bahasa yang rendah dan menggelikan.

12. Haji bukan ke Baitul Haram Makkah, akan tetapi ke kuburan Bahaullah di Akka Palestina.[7]

Namun, pada tanggal 23 Jumadal Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988M melalui Keputusan Majma' Fiqih Islami Jeddah No. 34/9/4 Tentang Sekte Baha'iyyah, secara resmi memutuskan bahwa aliran Baha'iyyah ini sesat dan bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang mulia dan sunnah yang suci. Dengan beberapa pertimbangan bahwa kegiatan-kegiatan Baha'iyyah sangat berbahaya bagi umat Islam, terlebih sekte ini mendapat dukungan dana dari negara-negara kafir yang memusuhi Islam. Aliran ini terbukti jelas bahwa pendiri sekte ini mengaku sebagai rasul, mengaku bahwa karya-karya tulisnya adalah wahyu dari Allah, mengajak manusia semua untuk beriman kepada risalah yang diembannya, mengingkari bahwa Rasulullah SAW adalah penutup para rasul, mengatakan bahwa kitab-kitab yang diturunkan padanya menghapus Alquran yang mulia, sebagaimana juga dia berpendapat tentang keyakinan *reinkarnasi*.

Pertimbangan lain yakni, karena ajaran al-Baha' juga banyak mengubah dan menggugurkan hukum-hukum fiqih, di antaranya: mengubah jumlah bilangan shalat wajib dan waktunya menjadi sembilan kali dan dilaksanakan sebanyak tiga kali, di waktu pagi sekali, sore sekali, dan tergelincirnya matahari sekali. Dia juga mengubah tayammum dengan mengatakan sebelum tayammum "Dengan nama Allah yang Maha Suci"; mengubah puasa hanya 19 hari; mengubah arah kiblat ke Akka, Palestina; melarang jihad; menggugurkan hukuman hudud; menyamakan antara pria dan wanita dalam hukum waris; serta menghalalkan riba.[8]

[7] Al-Juhani, *al-Mausu'ah al-Muyassarah*, 40-42

[8] Keputusan Majma' Fiqih Islami di Jeddah No. 34/9/4 Tentang Sekte Baha'iyyah, disalin dari *Majalah Al-Furqon* No. 151 Ed. 4 Tahun Ke-14 (1435H); di unduh dari: www.ibnumajjah.com

## C. Perkembangan Baha'iyah sebagai Agama Baru

Meskipun aliran Bahaiyah telah dibubarkan secara resmi oleh pemerintah Arab Saudi. Namun hingga kini Baha'iyah tetap berkembang di beberapa negara sebagai sebuah agama Baha'i baru yang berdiri sendiri, bukan merupakan sekte atau aliran dari agama manapun. Dalam sejarah tercatat bahwa agama Baha'i masuk ke Indonesia pada akhir abad ke-19. Saat ini agama Baha'i telah ada di lebih dari 191 negara dan 46 wilayah teritorial di dunia dan telah memiliki perwakilan konsultatif resmi di Perserikatan Bangsa-bangsa. Inti dari ajaran agama Baha'i ini adalah persatuan: bahwa Tuhan itu satu, umat manusia itu satu keluarga besar dan semua agama bersumber dari satu sumber Ilahi yaitu Tuhan Yang Maha Esa.

Agama Baha'i secara geografis, berada di lebih dari 120.000 tempat di seluruh dunia dan telah resmi diakui sebagai agama yang berdiri sendiri. Kaum Baha'i sedunia menunjung keanekaragaman ras manusia dan penganutnya meliputi hampir semua budaya, profesi, dan tingkat sosial-ekonomi. Tidak ada kependetaan dalam agama Baha'i. Umat Baha'i mengikuti kerangka administrasi yang ditetapkan oleh Bahaullah, yang terdiri dari dewan-dewan yang dipilih dengan bebas tanpa melalui pencalonan atau kampanye. Dewan-dewan ini dikenal dengan sebutan Majelis Rohani yang terdapat pada tingkat lokal dan nasional, di tingkat internasional dikenal dengan nama Balai Keadilan Sedunia yang berkedudukan di Haifa, dekat tempat wafatnya Bahaullah.

Kaum Baha'i mengatur hubungan internasional melalui organisasi Masyarakat Baha'i Internasional (*Baha'i International Community*). Sejak tahun 1948, *Baha'i International Community* diakui sebagai suatu lembaga non-pemerintahan dalam Perserikatan Bangsa-Bangsa. Pada tahun 1970, *Baha'i International Community* memperoleh status resmi sebagai badan penasihat *ECOSOC* (Dewan Perserikatan Bangsa-Bangsa dalam Bidang Sosial Ekonomi) dan *UNICEF* (Dana Anak-Anak Internasional).

*Baha'i International Community* juga bekerja sama dengan *WHO* (Organisasi Kesehatan Sedunia) dan mempunyai hubungan dengan *UNEP* (Program Lingkungan Hidup Perserikatan Bangsa-Bangsa). Tugas-tugas *Baha'i International Community* ditangani oleh beberapa kantor khusus dan perwakilan yang berlokasi di New York, Jenewa, Paris, Hong Kong, dan London.[9]

Adapun ajaran-ajaran agama Baha'i ini di antaranya yaitu:

**1. Keesaan Tuhan**

Dalam agama Baha'i, diajarkan bahwa manusia adalah buah-buah dari satu pohon dan daun-daun dari satu dahan. Meskipun berbeda satu sama lain secara jasmani dan perasaan, meskipun memiliki bakat dan kemampuan yang berbeda-beda, namun manusia tumbuh dari satu akar yang sama, semua manusia adalah satu keluarga manusia.

> "Tiada keraguan apa pun bahwa semua manusia di dunia, dari bangsa atau agama apa pun, memperoleh ilham mereka dari satu Sumber surgawi, dan merupakan hamba dari Satu Tuhan. Katakanlah: "Wahai engkau para kekasih Tuhan Yang Maha Esa! Berupayalah agar engkau sungguh-sungguh mengenal dan mengetahui Dia dan menjalankan perintah-perintah-Nya dengan benar. Tujuan Tuhan Yang Maha Esa dalam menyatakan diri-Nya kepada manusia adalah untuk memunculkan permata-permata yang tersembunyi dalam tambang diri sejati dan inti manusia. Pada Hari ini, hakikat Keyakinan dan Agama Tuhan adalah agar bermacam-macam umat beragama di bumi, dan berbagai sistem kepercayaan keagamaan, tidak dibiarkan memupuk rasa permusuhan di antara umat manusia. Asas-asas dan hukum-hukum semua agama, sistem-sistem-Nya yang teguh dan agung, berasal dari satu Sumber dan merupakan sinar-sinar dari satu Cahaya."[10]

Umat Baha'i percaya bahwa Tuhan adalah Sang Pencipta alam semesta dan Dia bersifat tidak terbatas, tak terhingga dan Maha Kuasa. Hakekat Tuhan tidak dapat dipahami, dan manusia

9 Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, *Informasi tentang Agama Baha'i*, dalam www.bahaiindonesia.org, 2018, 9

10 Ungkapan Bahaullah, dikutip dalam Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, *Informasi tentang Agama Baha'i*, 10

tidak bisa sepenuhnya memahami realita Keilahian-Nya. Oleh karena itu, Tuhan telah memilih untuk membuat Diri-Nya dikenal manusia melalui para Utusan Tuhan, di antaranya: Ibrahim, Musa, Krishna, Zoroaster, Budha, Isa, Muhammad, dan Baha'ullah. Para Utusan Tuhan yang suci itu bagaikan cermin yang memantulkan sifat-sifat dan kesempurnaan Tuhan. Mereka merupakan saluran suci untuk menyalurkan kehendak Tuhan bagi umat manusia melalui Wahyu Ilahi.[11]

## 2. Kesatuan Umat Manusia

Baha'i percaya bahwa semua manusia adalah satu dan setara di hadapan Tuhan dan mereka harus diperlakukan dengan baik, harus saling menghargai dan menghormati. Segala bentuk prasangka baik ras, suku bangsa, agama, warna kulit, jenis kelamin dan lain-lain harus dihilangkan dan prasangka merupakan penghalang terbesar bagi terwujudnya suatu kehidupan yang damai dan harmonis di dalam suatu masyarakat yang beraneka ragam.[12]

> "Wahai anak-anak manusia! Tidak tahukah engkau mengapa Kami menjadikan engkau semua dari tanah yang sama? Supaya yang satu janganlah meninggikan dirinya di atas yang lainnya. Renungkanlah selalu dalam kalbumu bagaimana engkau dijadikan. Karena Kami telah menjadikan engkau semua dari zat yang sama, maka adalah kewajibanmu untuk menjadi laksana satu jiwa, berjalan dengan kaki yang sama, makan dengan mulut yang sama, dan berdiam dalam negeri yang sama. Semoga mereka menyucikan penglihatan mereka dan memandang seluruh umat manusia sebagai daun-daun dan bunga-bunga dan buah-buah dari pohon keberadaan. Semoga mereka selalu sibuk menjalankan kebaikan terhadap sesamanya, menunjukkan kasih sayang, perhatian, dan bantuan kepada orang lain. Janganlah mereka memandang siapa pun sebagai musuh, tetapi anggaplah semua manusia sebagai sahabat mereka."[13]

[11] Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, *Informasi tentang Agama Baha'i*, 11
[12] Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, *Informasi tentang Agama Baha'i*, 12
[13] Ungkapan Bahaullah, dikutip dalam Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, *Informasi tentang Agama Baha'i*, 15

### 3. Sifat Roh dan Kehidupan Sesudah Mati

Umat Baha'i percaya tentang adanya roh yang kekal yang ada pada setiap manusia, walaupun manusia tidak sepenuhnya mampu memahami sifat roh itu. Baha'ullah berkata:

> "Engkau telah menanyakan kepada-Ku mengenai hakikat roh. Ketahuilah bahwa sesungguhnya roh adalah sebuah tanda Tuhan, sebuah permata surgawi yang kenyataannya telah gagal dipahami oleh orang-orang yang paling terpelajar, dan tidak ada akal, betapa pun tajamnya, yang dapat berharap untuk membuka rahasianya." [14]

Menurutnya, dalam kehidupan ini, roh seseorang tumbuh dan berkembang sesuai dengan hubungan rohaninya dengan Tuhan. Hubungan ini dapat dipelihara dengan jalan mengenal Tuhan dan ajaran-ajaran-Nya yang diwahyukan oleh para Utusan Tuhan, seperti cinta pada Tuhan, doa, meditasi, puasa, disiplin moral, kebajikan-kebajikan Ilahi, menjalankan hukum-hukum agama, dan pengabdian kepada umat manusia. Semua itu memungkinkan manusia untuk mengembangkan sifat-sifat rohaninya, yang merupakan pondasi bagi kebahagiaan manusia serta kemajuan sosial, dan juga untuk menyiapkan rohnya untuk kehidupan sesudah mati, yaitu di alam-alam Ilahi. Agama Baha'i mengajarkan bahwa realita rohani setiap manusia, yaitu roh adalah abadi dan kekal. Pada saat kematian, roh manusia akan melanjutkan perjalanannya dalam alam rohani. Orang-orang yang telah taat pada ajaran-ajaran para Utusan Tuhan dan telah mengembangkan kapasitas rohani mereka, kelak sesudah mati, akan mendapatkan keuntungan atas perbuatan-perbuatan mereka.

### 4. Potensi dan Sifat Dasar Manusia

Menurut Baha'i, setiap manusia dibekali Tuhan dengan instrumen-instrumen yang diperlukan untuk dapat menentukan jalan kebenarannya sendiri secara bebas dan mandiri. Kebenaran

[14] Ungkapan Bahaullah, dikutip dalam Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, *Informasi tentang Agama Baha'i*, 16

adalah tunggal bila diselidiki secara bebas, dan kebenaran tidak menerima perpecahan. Oleh karena itu, penyelidikan kebenaran secara independen akan mengarah pada kesatuan umat manusia. Melalui penyelidikan kebenaran secara mandiri dan independen kemanusiaan dapat terselamatkan dari kegelapan ikut-ikutan dan akan mencapai pada kebenaran. Hanya bila keyakinan itu ia dapat melalui cara ini, ia dapat menikmati kemajuan jasmani dan rohaninya di dunia ini.

Agama Baha'i percaya bahwa semua manusia diciptakan mulia dan dilengkapi dengan potensi-potensi rohani yang diperlukan untuk hidup dalam keluhuran dan kemuliaan jati dirinya. Tuhan tidak menciptakan ketidaksempurnaan. Sifat-sifat yang merugikan itu adalah indikasi dari tidak tumbuh dan berkembangnya potensi-potensi tersebut dan bukan merupakan ketidaksempurnaan pencipta-Nya.

Kekacauan, ketidakadilan, dan degradasi moral dunia ini hanyalah cerminan *distorsi* dari jiwa manusia, dan sama sekali bukan tabiat sejatinya. Setiap manusia akan bisa menggapai seluruh potensi-potensi Ilahiah yang dimilikinya dan mampu mencerminkan sifat keluhuran tersebut dalam suatu wujud peradaban yang luhur. Potensi-potensi Ilahiah ini dapat tergali hanya melalui proses pendidikan rohani yang sistematis dan partisipatif, tanpa prasangka, serta berbasis pada proses pencarian kebenaran yang bebas dan tanpa paksaan, berdasarkan akal dan hati nuraninya sendiri.[15]

[15] Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, *Informasi tentang Agama Baha'i*, 11

# BAB VIII
# ALIRAN AHMADIYAH DAN PERSOALANNYA

## A. Asal-usul dan Perkembangan Aliran Ahmadiyah

AWAL BERDIRINYA Ahmadiyah ini sebagai salah satu organisasi dalam Islam di India tidak dapat dipisahkan dengan negara di mana organisasi ini ada. Bahkan Ahmadiyah itu sendiri didirikan pada situasi keadaan umat Islam India lagi mengalami kemerosotan di dalam bidang politik, sosial, agama, dan moral. Terutama setelah kejadian pemberontakan Munity tahun 1857 di mana negara Inggris menjadikan India sebagai salah satu koloninya terpenting di Asia.[1] Di tengah-tengah kondisi umat Islam seperti itu, Ahmadiyah lahir. Kelahiran Ahmadiyah juga berorientasi pada pembaruan pemikiran. Di sini Mirza Ghulam Ahmad yang mengaku telah diangkat Tuhan sebagai al-Mahdi dan al-Masih merasa mempunyai tanggung jawab moral untuk memajukan Islam dengan memberikan interpretasi baru terhadap ayat-ayat Alquran sesuai dengan tuntunan zaman dan ilham Tuhan kepadanya. Hal ini dilakukan oleh Mirza Ghulam Ahmad karena gencarnya serangan kaum misionaris Kristen dan propaganda Hindu terhadap umat Islam di India pada saat itu.[2]

Dengan munculnya Mirza Ghulam Ahmad membela Islam melalui dakwahnya maupun dengan tulisannya untuk mempertahankan kebenaran agama Islam dari serangan-serangan kaum misionaris dan umat Hindu. Gerakan Ahmadiyah ini merupakan suatu gerakan pembaharuan yang bersifat liberal dan cinta damai dengan maksud menarik perhatian orang- orang yang

[1] Asep Burhanudin, *Jihad Tanpa Kekerasan*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 29
[2] Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 58

telah kehilangan kepercayaan terhadap Islam dengan pemahaman yang lama.[3]

Mirza Ghulam Ahmad sebagai pendiri Ahmadiyah ini dilahirkan pada 13 Februari 1835 di desa Qadian daerah Punjab India. Ayahnya bernama Mirza Ghulam Murtada dan ibunya bernama Ciragh Bibi, kakeknya bernama Mirza Atha' Muhammad ibn Mirza Gul Muhammad, seorang tokoh terkenal dari keturunan bangsawan di daerahnya. Jika dirunut dari silsilah keluarganya bahwa kakeknya Mirza Ghulam Ahmad adalah keturunan Haji Barlas, raja Qesh. Sebenarnya nama asli Mirza adalah Ghulam Ahmad, sementara kata *Mirza* melambangkan masih keturunan Mughal, dan *Ghulam* adalah melambangkan marga keluarga.

Pada usia 16 tahun, ia menikah dengan Hormat Bibi pada 1852 dan dari perkawinannya ia mempunyai dua orang anak yaitu Mirza Sultan Ahmad dan Mirza Faisal Ahmad. Pada tahun 1884 ia menikah lagi dan dikarunia dengan 10 orang anak, namun yang hidup sampai pada usia dewasa hanyalah 5 orang anak, yaitu: Mirza Bashiruddin Mahmud, Mirza Basyir Ahmad, Mirza Syarif Ahmad, Nawab Mubarak Begum, dan Nawab Amatul Hafid.[4]

Pada tahun 1880 M, Ghulam Ahmad menerbitkan sebuah buku yang berjudul *Barahin Ahmadiyah*, buku ini berisikan tentang penjelasan keunggulan ajaran Islam dan ketinggian Alquran dibandingkan agama Nasrani, Hindu, Arya Samaj, dan agama-agama lainnya. Buku tersebut menimbulkan pro-kontra di kalangan umat beragama di India, pihak yang pro adalah kaum muslim India dan yang kontra adalah kalangan non-muslim yang menimbulkan polemik dan perdebatan sengit, antara Ghulam Ahmad dengan tokoh-tokoh agama Hindu, Brahma Samaj, Arya Samaj, dan Nasrani.[5]

---

[3] Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, 59
[4] Tim Penulis Ahmadiyah, *Al-Wasssiyat*, (Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 2000), 24
[5] Burhanudin, *Jihad Tanpa Kekerasan*, 35

Pada tahun 1883 M, Ghulam Ahmad sangat popular dari kalanggan umat Islam, banyak umat Islam yang berkeinginan melakukan *bai'at* (janji setia) menjadi muridnya, tetapi Ghulam Ahmad menolak dengan alasan belum mendapatkan ilham dari Allah untuk menerima bai'at dari orang-orang. Selanjutnya, Ghulam Ahmad mendapatkan ilham dari Allah untuk mengambil *bai'at*, maka tanggal 23 Maret 1889 sebanyak 40 orang melakukan *bai'at* pertama di tangan Ghulam Ahmad di sebuah rumah Mia Ahmad Jaan, Ludiana India. Saat itulah ia dinyatakan sebagai peletak dasar berdirinya *al-Jama'ah al-Islamiyah al-Ahmadiyah* (Jamaah Islam Ahmadiyah).

Pada tahun yang sama, Ghulam Ahmad menerima wahyu (Bahasa Urdu) yang menyatakan Nabi Isa bin Maryam telah wafat, sedangkan al-Masih yang dijanjikan kedatangannya di akhir zaman oleh Nabi Muhammad dialah (Ghulam Ahmad) orangnya.[6] Dari pernyataan tersebut, maka gemparlah seluruh umat beragama di India pada saat itu, baik kalangan non-muslim maupun muslim di india. Pada tahun 1898 M Ghulam Ahmad mendirikan sebuah lembaga pendidikan *Ta'limul Islam High School* di Qadian.

Pada tanggal 20 Mei 1908 M, Ghulam Ahmad jatuh sakit. Berbagai jenis penyakit yang bersarang ditubuhnya selama puluhan tahun telah membuat kondisi kesehatannya sangat kritis dan sehari kemudian tepatnya pada tanggal 26 Mei 1908 M, Ghulam Ahmad wafat dan dimakamkan di Qadian.[7]

Setelah pendirinya wafat, Ahmadiyah dipimpin oleh Hakim Nuruddin sampai tahun 1914 M. Sepeninggal Hakim Nuruddin, Ahmadiyah pecah menjadi dua golongan, yaitu Ahmadiyah Qadianiyah dan Ahmadiyah Lahoriyah. Ahmadiyah Qadianiyah menganggap Ghulam Ahmad sebagai nabi, sedangkan Ahmadiyah Lahoriyah menganggap beliau sebagai mujaddid

[6] M. Fadlil Said an-Nadwi, *Ahmadiyah Sekte atau Agama Baru*, (Tuban: Pustaka Langitan, 2006), 134

[7] Abdul Halim Mahally, *Benarkah Ahmadiyah Sesat?*, (Jakarta: Cahaya Kirana Rajasa, 2006), 34

atau pembaharu.[8] Terbaginya Ahmadiyah menjadi dua golongan tersebut disebabkan adanya ketidaksetujuan Gubernur Lahore terhadap pengangkatan Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad sebagai khalifah kedua.

Perkembangan selanjutnya, Ahmadiyah Lahoriyah masuk ke Indonesia diperkenalkan pertama kali oleh Mirza Wali Ahmad Baiq dan Maulana Ahmad pada tahun 1924 M di Yogyakarta, yang akhirnya dikenal dengan nama gerakan Ahmadiyah Lahore Indonesia.[9] Sedangkan Ahmadiyah Qadianiyah masuk ke Indonesia pada tahun 1925 M dan diperkenalkan pertama kali oleh Maulana Rahmat Ali di Tapaktuan, Sumatera yang dikenal dengan nama Jema'ah Ahmadiyah Indonesia.[10]

Namun, berdasarkan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 Tentang Aliran Ahmadiyah, memutuskan di antaranya: (1) Menegaskan kembali fatwa MUI dalam Munas II Tahun 1980 yang menetapkan bahwa Aliran Ahmadiyah berada di luar Islam, sesat dan menyesatkan, serta orang Islam yang mengikutinya adalah murtad (keluar dari Islam); (2) Bagi mereka yang terlanjur mengikuti Aliran Ahmadiyah supaya segera kembali kepada ajaran Islam yang *haq* (*al-ruju' ila al-haqq*), yang sejalan dengan Alquran dan al-Hadis; dan (3) Pemerintah berkewajiban untuk melarang penyebaran paham Ahmadiyah di seluruh Indonesia dan membekukan organisasi serta menutup semua tempat kegiatannya.

## B. Ajaran Aliran Ahmadiyah

### 1. Tentang Kenabian

Kenabian dalam ajaran Ahmadiyah, Ghulam Ahmad diyakini sebagai Nabi oleh pengikutnya. Menurut ajaran Ahmadiyah,

[8] H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. terj. Machmun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), 19

[9] S. Ali Yasir, *Pengantar Pembaharuan dalam Islam*. (Yogyakarta: PP. Persatuan Perguruan Islam Republik Indonesia (PIRI), 1981), 2

[10] G.F. Pijpers, *Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. terj. Tudjimah, (Jakarta: UI Press, 1984), 137

ada tiga kategori kenabian, yaitu: *Pertama*, Nabi *Syahib Asy-Syariah* dan *Mustaqil*. Nabi *Syahib Asy-Syariah* adalah Nabi yang membawa syariat dari Allah, sementara Nabi *Mustaqil* adalah hamba Allah yang diangkat sebagai Nabi yang tidak mengikuti Nabi sebelumnya, seperti: Nabi Musa yang kedatangannya bukan karena mengikuti ajaran sebelumnya, tetapi langsung menjadi Nabi yang membawa syariat Taurat. Sama halnya dengan Nabi Muhammad SAW yang datang membawa syariat Alquran.[11] Nabi semacam ini dapat juga disebut sebagai Nabi Tasyri'i dan Mustaqil sekaligus.

*Kedua*, Nabi *Mustaqil Ghair at-Tasyri'i* adalah hamba Allah yang diangkat menjadi Nabi dengan tidak mengikuti Nabi sebelumnya, dalam arti ia tidak membawa syariat baru. Ia ditugaskan oleh Allah untuk menjalankan syariat yang dibawa Nabi sebelumnya. Para Nabi yang masuk dalam Nabi *Mustaqil Ghair at-Tasyri'i*, yaitu: Nabi Harun, Daud, Sulaiman, Zakariya, Yahya, dan Isa. Mereka secara langsung diangkat oleh Allah menjadi Nabi dan ditugaskan menjalankan syariat Nabi Musa yang ada dalam kitab Taurat.

Ketiga, Nabi *Zhilli Ghair at-Tasyri'i*, yakni hamba Allah yang mendapatkan anugerah dari Allah menjadi Nabi semat-mata karena hasil kepatuhan kepada Nabi sebelumnya dan juga mengikuti syariatnya. Karena itu, tingkatannya berada di bawah kenabian sebelumnya dan ia juga tidak membawa syariat baru. Hamba Allah yang masuk dalam golongan Nabi *Zhilli Ghair at-Tasyri'i* adalah Ghulam Ahmad yang mengikuti syariat Nabi Muhammad SAW.[12]

Menurut paham Ahmadiyah di Indonesia yang tergabung dalam Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI), memandang bahwa Mirza Ghulam Ahmad itu adalah *al-Mahdi al-Mau'ud* (al-Mahdi yang dijanjikan) sebagai Nabi dan Rasul yang wajib diyakini dan

[11] Susmojo Djojosugito, *Hazrat Mirza Ghulam Ahmad Bukan Nabi Hakiki*, (Yogyakarta: PB GAI, 1984), 7

[12] Djojosugito, *Hazrat Mirza Ghulam Ahmad*, 8

dipatuhi perintahnya, sebagaimana Nabi dan Rasul yang lain dan tidak boleh membeda-bedakan para Nabi sebagai yang diajarkan Alquran dan yang dipesankan oleh Nabi Muhammad SAW. Sekalipun terdapat persamaan yaitu, meraka sepakat tentang berakhirnya Nabi *Shahib Asy Syariah* dan *Mustaqil* sesudah Nabi Muhammad SAW.[13]

**2. Tentang Wahyu**

Ahmadiyah meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah *al-Mahdi* yang tidak dapat dipisahkan dengan al-Masih karena al-Mahdi dan al-Masih adalah satu tokoh dan satu pribadi. Al-Masih seperti yang diberitahukan dalam hadis shahih, akan turun kembali ke dunia dan dia adalah seorang Nabi yang ditugaskan oleh Allah untuk membunuh Dajjal di akhir zaman. Itulah sebabnya kemahdian Ahmadiyah tidak dapat dipisahkan dengan masalah wahyu. Wahyu yang disampaikan kepada al-Mahdi adalah untuk menginterpretasikan Alquran sesuai dengan ide pembaharuannya.[14]

Ahmadiyah Qadianiyah berpendapat wahyu itu masih tetap terbuka dan akan tetap terbuka terus untuk selama-selamanya. Meskipun tidak ada lagi syariat yang akan diturunkan. Ahmadiyah Qadianiyah mempercayai bahwa bukan hanya wahyu yang akan datang terus-menerus setelah Nabi Muhammad SAW, melainkan Nabi pun juga akan berlangsung terus-menerus. Menurut versi Ahmadiyah Qadianiyah, Ghulam Ahmad yang diangkat Tuhan sebagai *al-Masih* dan *al-Mahdi*, melalui ilham yang diterimanya, dan secara tegas Ghulam Ahmad diyakini sebagai duplikat Nabi Isa. Sedangkan menurut versi Ahmadiyah Lahoriyah, Ghulam Ahmad bukanlah seorang Nabi *Haqiqi* tetapi ia adalah seorang Nabi *Lughawi*. [15]

[13] A. Fajar Kurnia, *Teologi Kenabian Ahmadiyah*, (Jakarta: PT. Wahana Semesta Intermedia, 2008), 85

[14] Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, 113

[15] Nabi *Haqiqi* yaitu Nabi yang ditunjuk langsung oleh Allah dan membawa syariat. Sedangkan, Nabi *Lughawi* yaitu manusia biasa, tetapi ia juga menerima wahyu yang dapat berfungsi sebagai syariat, meskipun banyak mengandung pengetahuan dan berita ghaib. Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, 117

### 3. Tentang Khilafah

Ahmadiyah memahami konsep khalifah baik Qadianiyah maupun Lahoriyah sebenarnya sama-sama mendasarkan pemahamannya pada Alquran. Namun, di antara kedua aliran Ahmadiyah tersebut berbeda dalam memberikan penafsiran. Menurut Bashiruddin Mahmud Ahmad (Khalifah II Ahmadiyah Qadianiyah) bahwa kata *khalifah* dalam Alquran dipahami dan dipergunakan dalam tiga pengertian, yaitu: *pertama*, khalifah dipergunakan untuk nabi-nabi yang disinyalir sebagai penganti Allah di dunia, seperti Nabi Adam disebut sebagai khalifah (QS. Al Baqarah: 31-32), dan dalam arti yang sama seperti Nabi Daud (QS. Shad: 27). *Kedua*, khalifah dipahami sebagai makna bagi umat atau kaum yang datang kemudian seperti nabi Shaleh yang diutus oleh Allah untuk kaum Tsamud yang berkuasa setelah kaum 'Ad (QS. Al-A'raf: 70 dan 75). Khalifah dalam pengertian ini adalah para penganti Nabi yang dipilih oleh kaum dan umatnya sendiri, seperti Abu Bakar yang mengantikan Nabi Muhammad. *Ketiga*, khalifah dipergunakan untuk menjelaskan para penganti Nabi, karena mereka telah mengikuti jejak para Nabi sebelumnya. Proses tersebut secara langsung diangkat oleh Allah. Khalifah dengan pangkat Nabi ini berkedudukan sebagai penganti atau pendamping bagi Nabi yang sebelumnya atau pada masanya, seperti Nabi Harun yang merupakan khalifah bagi Nabi Musa (QS. Al-A'raf: 143). Khalifah dalam pengertian yang pertama dan ketiga hanyalah para pemimpin rohani.

Aliran Ahmadiyah Qadianiyah menjelaskan bahwa tidak semua nabi dan rasul yang disebutkan dalam Alquran menjabat sebagai pemimpin rohani sekaligus pemimpin pemerintahan. Para rasul dan nabi yang dimaksudkan tersebut antara lain: Nabi Yahya, Isa, Zakariya, dan Harun. Sementara itu, Nabi Muhammad SAW adalah seorang Nabi sekaligus pemegang tampuk kepemimpinan pemerintahan. Para khalifah yang menggantikan beliau, seperti: Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib juga pemimpin pemerintahan, tetapi sistem khalifah

ini berakhir sejak masa Mu'awiyah berkuasa karena penguasa yang datang berikutnya hanya berdasarkan keturunan atau pengangkatan diri sendiri. Hal ini berbeda dengan makna khalifah sebagaimana yang disebut dalam Alquran.[16]

Sedangkan menurut Ahmadiyah Lahoriyah, khalifah itu ada dua macam. *Pertama*, khalifah yang sesuai dengan makna khalifah dalam Alquran. *Kedua*, khalifah dimaknai sebagai *mujaddid* dan para tokoh spiritual yang mendirikan sebuah organisasi atau komunitas terstruktur yang akan meneruskan syariat. Dalam hadis dinyatakan bahwa akan muncul setiap satu abad sekali para *mujaddid* yang akan memperbaharui agamanya.[17]

Di kalangan Ahmadiyah pun terjadi perbedaan pendapat siapa pengganti Ghulam Ahmad setelah ia meninggal. Maka berdirilah sistem khalifah dalam Ahmadiyah yang dikenal dengan khalifah al-Masih. Doktrin khalifah al-Masih ini didasarkan dan dimotifasi oleh wasiat Ghulam Ahmad mengenai keharusan adanya khalifah yang mengantikannya. Hal ini juga didasarkan pada hadis Nabi yang menggambarkan hakikat seorang khalifah dibandingkan dengan pemimpin negara.

[16] Kurnia, *Teologi Kenabian Ahmadiyah*, 76
[17] Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, 120

# BAB IX
# BERBAGAI ISU PENTING DALAM ILMU KALAM (SEBUAH STUDI PERBANDINGAN)

## A. Konsep Iman dan Kufur

MASALAH IMAN dan kufur merupakan salah tema yang penting dalam kajian teologis. Sebagaimana ditegaskan oleh Toshihiko Izutsu,[1] konsep iman (dan kufur) dalam teologi Islam sangat penting, karena berkenaan dengan esensi dari ajaran Islam itu sendiri. Dan bahkan secara historis juga telah menjadi titik awal dari lahirnya semua pemikiran teologis di antara umat Islam terdahulu. Dalam konteks ini, Khawarij adalah merupakan paham yang pertama kali mengangkat persoalan iman dan kufur, dalam bentuknya semula yang tidak sepenuhnya teoritik, tetapi sangat terkait dengan masalah praktis yakni politik; persoalan politik dibicarakan dengan term agama sehingga lebih terlihat seolah-olah merupakan persoalan teologis.

Kaum Khawarij memberikan justifikasi tegas bahwa orang yang melakukan dosa besar status hukumnya adalah kafir. Menurut Harun Nasution,[2] konsep kafir atau *takfir* Khawarij (dan menjadi doktrin sentral mereka) semua diarahkan kepada khalifah Utsman bin Affan (karena ketidak-adilan atau kebijakan nepotismenya), Ali (karena penerimaannya terhadap ajakan *tahkim* dalam perang Shiffin), Muawiyah bin Abu Sufyan (karena memberontak Ali sebagai penguasa yang sah waktu itu, sebelum *tahkim*) dan dua utusan kedua belah pihak dalam *tahkim* atau arbritasi Shiffin—maksudnya, Amr bin Ash dan Abu Musa al-Asy'ari. Namun kemudian, sasaran *takfir* tersebut oleh kaum Khawarij diperluas

[1] Izutsu, *Konsep Kepercayaan,* 1.
[2] Nasution, *Teologi,* 12

jangkauannya pada seluruh orang yang dianggap melakukan dosa besar (*murtakib al-kaba'ir*), bahkan termasuk juga orang yang enggan mengkafirkan pelaku dosa besar itu. Dengan kata lain, menurut Khawarij orang yang melakukan dosa besar adalah kafir. Sub sekte Khawarij ekstrims, Azariqah, pengikut Nafi' bin al-Azraq, menerjemahkan kata kafir di sini sebagai musyrik.

Penetapan hukum kafir terhadap pelaku dosa besar oleh Khawarij tersebut sejalan dengan konsepnya tentang iman. Bagi Khawarij, iman itu bukan hanya sekadar pengakuan hati dan penuturan lisan, tetapi juga harus diwujudkan dalam bentuk perbuatan. Dengan kata lain, Khawarij memandang ketiga unsur itu sebagai satu kesatuan integral dan menjadi unsur esensial atau primer (pokok) iman. Karena itu ketiganya mutlak ada secara bersama-sama, ketiadaan salah satunya mengakibatkan seseorang dikeluarkan dari sebutan iman (mukmin), termasuk ketiadaan amal perbuatan. Itulah sebabnya Khawarij menetapkan hukum kafir terhadap semua pendosa besar, termasuk Utsman dan semua yang setuju dan terlibat dalam arbritasi Shiffin, karena—sesuai dengan konsep iman Khawarij—mereka semua itu bukan mukmin lantaran tidak mewujudkan satu dimensi esensial iman yakni perbuatan.

Paradoks dengan Khawarij adalah pandangan yang disampaikan oleh kaum Murji'ah. Sesuai dengan sikap awal Muji'ah yang netral, mereka tidak menetapkan hukum kafir terhadap orang-orang yang dijustifikasi kafir oleh Khawarij, dan menunda atau menyerahkan hukumnya hingga pengadilan Tuhan di akhirat kelak. Meski demikian, dalam perkembangannya Murji'ah terlibat pula dalam perdebatan teologis yang tengah hangat diperdebatkan masa itu, dengan menetapkan status hukum pelaku dosa besar tetap mukmin. Sedangkan dosa yang dilakukannya diserahkan sepenuhnya kepada pengadilan Tuhan di akhirat kelak; apakah diampuni oleh Tuhan sehingga bisa langsung masuk surga atau disiksa dulu dalam neraka sesuai dengan kadar dosanya dan setelah itu baru masuk surga.

Murji'ah tetap memandang pendosa besar sebagai mukmin karena mereka tidak menempatkan amal perbuatan sebagai unsur esensial (primer) iman. Dalam kaitan tentang apa unsur esensial dari bangunan iman, Harun Nasution membagi kaum Murji'ah menjadi dua golongan: Murji'ah ekstrim dan moderat.[3] Kedua faksi Murji'ah ini sepakat dalam hal pengakuan dalam hati sebagai unsur esensial iman, tapi berbeda dalam memandang pengucapan secara lisan. Bagi Murji'ah ekstrim, esensialitas iman hanya terletak pada pengakuan hati, sehingga orang yang menyatakan dengan lisan bahwa dirinya kafir dan keluar dari Islam pun—sepanjang mereka masih punya keyakinan hati—tidak menjadi kafir. Sedangkan menurut Murji'ah moderat, selain berupa pengakuan hati unsur esensial iman adalah pengucapan lisan, sehingga orang yang menyatakan dirinya keluar dari Islam, meski hatinya masih mengakui adanya Tuhan, mereka dalam pandangan Murji'ah moderat telah menjadi kafir. Meski demikan, di kalangan Murji'ah (ekstrim dan moderat) telah ada kesepakatan perihal amal perbuatan bukan merupakan unsur primer atau esensial dari iman, bahkan tampak dianggap kurang penting. Pandangan seperti ini berkaitan dengan keyakinan mereka bahwa sifat iman itu konstan (tetap), tidak meningkat dengan semakin baiknya perbuatan dan tidak menurun dengan makin buruknya perilaku seseorang.

Selanjutnya Mu'tazilah memiliki pandangan unik tentang pelaku dosa besar, yakni dengan menempatkannya pada sebuah posisi tengah antara mukmin dan kafir. Yang mereka maksud dengan posisi tengah itu adalah, pendosa besar bukan mukmin dan bukan pula kafir, tetapi fasik; dan inilah yang biasa dikenal dalam doktrin Mu'tazilah *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi). Karena menurut Mu'tazilah, predikat mukmin merupakan sebutan pujian yang tidak boleh dilekatkan kepada pelaku dosa besar, sebagaimana kafir adalah sebutan celaan yang juga tidak bisa dilekatkan kepadanya karena dalam

[3] Nasution, *Teologi,* 25.

hatinya masih ada pengakuan terhadap adanya Tuhan.

Putusan Mu'tazilah terhadap pelaku dosa besar sebagai fasik (posisi tengah) tersebut mengacu kepada konsepsinya tentang iman. Dalam hal iman, Mu'tazilah tampak memang lebih dekat kepada Khawarij ketimbang dengan kaum Murji'ah. Pengakuan hati, pengucapan dan perbuatan, ketiganya dipandang oleh Mu'tazilah sebagai unsur esensial iman, sehingga ketiadaan salah satunya—termasuk perbuatan—mengakibatkan seseorang mesti dikeluarkan dari sebutan mukmin. Dikatakan, iman adalah amal yang timbul sebagai akibat dari mengetahui Tuhan.[4] Meski demikian, Mu'tazilah tidak seekstrim Khawarij dalam hal pemposisian perbuatan, sehingga pelaku dosa besar tidak mereka kafirkan dan hanya mereka sebut fasik yang menempati posisi tengah antara kafir dan mukmin. Memang dengan konsep *al-manzilah bain al-manzilatain*, Mu'tazilah ingin menengahi Khawarij dan Murji'ah, tapi kenyataannya mereka lebih dekat dengan Khawarij ketimbang Murji'ah. Mengenai derajat iman, Fazlur Rahman,[5] menyebutkan Mu'tazilah (sama dengan Khawarij) mengakui bisa meningkat dan menurun, bahkan bisa sampai menurun hingga derajat nol meski orang yang bersangkutan masih mengaku beriman.

Polemik di seputar kafir dan iman ternyata juga menarik perhatian kaum Asy'ariyah. Karena Asy'ariyah muncul sebagai reaksi terhadap Mu'tazilah, maka logis kalau mereka tidak sependapat dengan konsep posisi tengah tentang pelaku dosa besar dari Mu'tazilah. Bagi Asy'ari, pelaku dosa besar status hukumnya tetap mukmin karena imannya masih ada, tetapi karena dosa besar yang dilakukannya menyebabkan ia menjadi fasik. Predikat fasik dari Asy'ari ini jelas tidak sama pengertiannya dengan fasik menurut Mu'tazilah; dengan predikat itu Asy'ari masih menempatkan pendosa besar dalam wilayah mukmin, sedangkan Mu'tazilah telah mengeluarkannya dari komunitas

[4] Nasution, *Teologi,* 147.
[5] Fazlur Rahman, *Islam*, 129

mukmin meski juga tidak sampai mamasukkan mereka ke dalam wilayah kafir. Dengan demikian, dari predikat fasik—atau dalam istilah ulama hadis disebut *mukmin 'ashi*—bagi pelaku dosa besar ini menandakan Asy'ari lebih dekat dengan Murji'ah ketimbang Mu'tazilah.

Pandangan Asy'ari tentang pelaku dosa besar searah dengan konsepsinya tentang iman. Seperti aliran lain, Asy'ari membangun konsepsi iman atas pengakuan hati dan penuturan lisan serta perbuatan. Hanya saja kemudian Asy'ari mengklasifikasikannya atas unsur pokok (esensial) dan instrumental atau cabang (furu'). Bagi Asy'ari, unsur esensial iman berupa pengakuan hati dan penuturan lisan, sedang perbuatan merupakan unsur skunder (furu'). Konsep iman demikian ini jelas menyerupai Murji'ah, terutama kelompok moderat. Sungguh pun demikian, Asy'ari lebih bersikap apresiatif daripada Murji'ah (moderat) dalam hal unsur perbuatan, meski keduanya sama-sama memandangnya sebagai hal yang bukan esensial dalam iman. Bagi Asy'ari, meski perbuatan bukan merupakan unsur esensial iman, tapi bukan berarti dianggap tidak penting, bahkan menurutnya perbuatan itu memiliki pengaruh terhadap kualitas iman seseorang; makin baik perbuatan seseorang berarti semakin tinggi kualitas imannya dan begitu pula sebaliknya. Sementara itu karena Murji'ah memandang iman bersifat konstan, maka kualitas iman setiap orang adalah sama dan tidak akan pernah mengalami peningkatan dan penurunan walaupun perubahan telah terjadi pada amal perbuatan.

## B. Perbuatan Tuhan dan Perbuatan Manusia

Masalah perbuatan juga menjadi agenda penting dalam diskusi-diskusi ulama kalam. Inti pendiskusian topik ini sebenarnya hanya ingin memberi penjelasan sejauh mana peran Tuhan dan manusia dalam mewujudkan suatu perbuatan (manusia). Memang semula persoalan ini hanya menjadi bahan diskusi dua paham keagamaan yang saling bertolak belakang,

yakni Jabariah (fatalisme) dan Qadariyah (*free will and free act*). Namun kemudian perdebatan itu diteruskan oleh ulama kalam berikutnya yang pendapat-pendapat bergerak di antara dua kutub ekstrim kedua paham tersebut. Sungguh pun Qadariah (dan paham lain yang dekat dengannya) lebih menonjolkan peran dan kebebasan manusia, sedang Jabariyah lebih menekankan perang penting Tuhan dan keterpaksaan manusia, namun keduanya bertemu dalam satu titik pandang yakni pengakuan adanya campur tangan Tuhan.

Jabariyah memposisikan manusia pada status *majbur* (terpaksa) dalam segala perbuatannya. Menurut Jabariyah, manusia tidak punya kemampuan apa pun baik untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan, dan juga tidak punya kemampuan memilih dan ikhtiar.[6] Oleh sebab itu, kaum Jabariyah berpendapat bahwa perbuatan manusia bukanlah perbuatannya sendiri, tetapi perbuatan Tuhan yang dilakukan lewat manusia. Perbuatan diciptakan oleh Tuhan pada diri manusia, tak obahnya dengan gerak yang diciptakan Tuhan dalam benda mati, bahkan perbuatan mansia tadi telah ditentukan dari semula oleh Qadla dan Qadar Tuhan.

Selain pandangan ekstrim tersebut, ada Jabariyah moderat. Berlainan dengan Jabariyah ekstrim yang meniadakan sama sekali andil manusia, Jabariyah moderat masih mengakui andil manusia, sekurangnya daya yang dicipta dalam diri manusia mempunyai efek untuk mewujudkan suatu perbuatan, meskipun andil manusia itu sifatnya tidak menentukan.[7] Dengan kata lain, maski kelompok moderat mengakui andil minimal manusia, namun dominasi perbuatan itu tetap berada pada Tuhan, peran manusia tidak efektif. Dalil-dalil yang biasa dijadikan rujukan oleh kaum Jabariah antara lain: QS. 6: 112; QS. 37: 96; QS. 57: 22; QS. 8: 17 dan QS. 76: 30.

---

[6] Nasution, *Teologi,* 4-5; al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islam*, 21; al-Syahrastani, *al-Milal,* 85.

[7] Abdurrahman al-Badawi, *al-Mazhahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1983), 84.

Bertolak belakang dengan Jabariyah adalah pandangan kaum Qadariyah. Menurut paham ini, manusia punya independensi (kemerdekaan) dan kemampuan berbuat, sehingga sebelum terjadinya, memang perbuatan itu tidak ada dan manusialah yang menciptakannya. Ma'bad—tokoh Qadariyah—menetapkan adanya kebebasan berkehendak manusia,[8] sebagaimana Ghilan—tokoh Qadariyah lain—menetapkan daya atau kemampuan bagi manusia,[9] sehingga perbuatan manusia harus dinyatakan sebagai perbuatan manusia dalam arti sebenarnya (bukan perbuatan Tuhan). Meski demikian, Qadariyah tidak mengingkari *qudrah* dan *iradah* Tuhan, sehingga tanpa *qudrah* dan *iradah* Tuhan, menurut Qadariyah, manusia tidak bisa apa-apa. Hanya saja *qudrah* dan *iradah* Tuhan itu—menurut Qadariyah—di-*tafwidl*-kan Tuhan kepada manusia masih dalam keadaan bebas nilai (murni),[10] lalu manusia sendiri, tanpa campur tangan Tuhan, yang memberi warna nilai baik dan buruknya.[11]

Esensi pandangan Qadariyah diambil alih oleh kaum Mu'tazilah, dengan beberapa penyempurnaan dan pendalaman. Sebelum terjadi suatu perbuatan, Tuhan menciptakan daya pada diri manusia dan manusia dengan kehendaknya sendiri, yang juga diciptakan Tuhan sebelum terjadi perbuatan, mempergunakan daya tersebut sesuai dengan keinginannya. Dengan demikian, perbuatan manusia, sebagai dijelaskan oleh Qadli Abdul Jabbar, seorang tokoh Mu'tazilah, tidaklah dicipta oleh Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia sendiri yang mewujudkan perbuatannya.[12]

Daya yang diciptakan Tuhan itu sudah ada sebelum terjadi perbuatan dan daya itu efektif. Artinya, daya itu berpengaruh dan berfungsi dalam mewujudkan perbuatan. Dengan demikian, perbuatan diwujudkan oleh daya manusia sendiri yang terlebih

[8] Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr,* 319
[9] Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr,* 325.
[10] Al-Badawi, *al-Mazhahib al-Islamiyin*, 84.
[11] Taib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Widjaya, 1986), 238.
[12] Qadli Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, 332.

dulu telah diberikan Tuhan kepadanya. Di samping itu, perbuatan dilakukan manusia dengan kehendaknya sendiri, yang telah ada sebelum terjadi perbuatan serta diiringi dengan keinginan dan niat untuk berbuat.[13] Mu'tazilah memandang manusia sebagai pemegang peran menentukan dalam mewujudkan perbuatannya, sehingga logis kalau ia harus kalau akibat dari perbuatan itu ditanggung oleh manusia, baik berupa balasan pahala maupun siksa.

Hubungan menusia dengan Tuhan dalam mewujudkan suatu perbuatan digambarkan oleh Qadli Abdul Jabbar. Sebagaimana dikutip oleh Harun Nasution, Abdul Jabbar menjelaskan bahwa yang dimaksud ungkapan: "Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya" adalah Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia, dan pada daya inilah bergantung wujud perbuatan itu, dan bukan yang dimaksud bahwa Tuhan membuat perbuatan yang telah diperbuat manusia. Dengan ini Abdul Jabbar menentang paham yang mengatakan bahwa dua daya dapat memberikan efek kepada perbuatan yang satu lagi sama.[14]

Berlainan dengan Mu'tazilah, kaum Asy'ariyah lebih menekankan peran efektif Tuhan dalam mewujudkan perbuatan, meski di dalamnya masih ada peran manusia. Dengan teori *kasb*-nya, Asy'ari bermaksud menengahi pandangan kaum Qadariyah (Juga Mu'tazilah) dan Jabariyah dalam hal perbuatan Tuhan dan manusia, namun kenyataannya Asy'ari lebih masuk kepada paham Jabariyah. Dalam teori *kasb*, Asy'ari mengakui adanya daya Tuhan dan daya manusia dalam mewujudkan perbuatan. Hanya saja, menurutnya daya Tuhan saja yang bersifat efektif, sedangkan daya manusia tidak efektif, dan dengan daya yang tidak efektif itulah manusia harus bertanggung jawab atas perbuatannya.[15] Menurut Asy'ari, Tuhan berkuasa mutlak, dan tak satu pun yang wajib bagi-Nya. Tuhan berbuat sekehendak-Nya, sehingga kalau Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam surga bukanlah Ia tidak

[13] Al-Syahrastani, *Al-Milal,* 55.
[14] Nasution, *Teologi,* 103.
[15] Al-Badawi, *al-Mazhahib al-Islamiyin*, 555.

adil atau zalim, dan begitu pula jika Ia memaskan seluruhnya ke dalam nerak tidaklah Ia bersifat zalim.[16]

## C. Sifat-sifat Tuhan

Isu teologis seputar sifat-sifat Tuhan sangat berkaitan dengan prinsip dasar ajaran Islam yakni tauhid. Karena itu, kajian tentangnya sepanjang sejarah pemikiran kalam mesti mengacu kepada prinsip ketauhidan, dan cukup wajar kalau Mu'tazilah, misalnya, memberikan perhatian yang serius terhadapnya, yang selanjutnya direspon oleh kaum Asy'ariyah.

Pandangan Mu'tazilah tentang sifat-sifat Tuhan berpusat pada konsepsinya tentang peniadaan sifat Tuhan (*nafy al-shifat*). Yang Mu'tazilah maksudkan dengan peniadaan sifat adalah peniadaan sifat-sifat Tuhan dalam arti sebagai wujud berdiri sendiri atau hipotastis, yakni berbeda dengan zat atau esensi Tuhan.[17] Karena pengakuan adanya sifat hipotastis berakibat pengakuan adanya unsur jamak pada Tuhan, yakni zat yang disifati dan sifat pada zat. Hal yang demikian ini berakibat terjadinya *ta'addud al-qudama'* (yang qadim banyak) yang berujung pada kemusyrikan, karena yang qadim itu adalah hanya Tuhan. Selanjutnya, Mu'tazilah mengatakan bahwa apa yang disebut sebagai sifat Tuhan itu adalah zat atau esensi-Nya, sehingga Tuhan mesti dinyatakan mengetahui, misalnya, dengan esensi atau zat-Nya, bukan dengan pengetahuan ('*ilm*) hipotastis.

Meskipun di kalangan Mu'tazilah telah ada kesepakatan perihal makna dasar *nafy al-shifat*, namun tak jarang mereka berbeda dalam formulasinya. Abu Hudzail al-Allaf, misalnya, mengungkapkan doktrin peniadaan sifat Tuhan itu dengan "Allah mengetahui dengan ilmu dan ilmu-Nya adalah zat-Nya (*inna Allah Ta'ala 'Alim bi al-'ilm wa 'ilmuhu zatuh*)".[18] Sementara tokoh Mu'tazilah yang lain, yakni al-Juba'i menjelaskannya dengan ungkapan "Allah mengetaui melalui zat-Nya ('*Alim lizatih Qadir*

[16] Nasution, *Teologi,* 70.
[17] Nasution, *Teologi,* 44.
[18] Nasution, *Teologi,* 46.

*Hay lizatih*), berkuasa dan hidup melalui zat-Nya" dan seterusnya.

Asy'ari tidak sependapat dengan konsep peniadaan sifat Tuhan kaum Mu'tazilah. Bagi Asy'ari, Tuhan—sebagai tergambarkan dalam Alquran—harus dikatakan memiliki sifat, dalam arti bahwa sifat itu berbeda dengan zat-Nya meski tidak pula lain daripada zat-Nya. Karena itu lanjut Asy'ari, Tuhan mustahil mengetahui dengan zat-Nya, karena dengan demikian itu berarti zat-Nya adalah pengetahuan dan Tuhan sendiri adalah pengetahuan. Padahal Tuhan bukanlah pengetahuan, melainkan Yang Mengetaui atau Subjek pengetahuan ('*Alim*). Selanjutnya Asy'ari menjelaskan bahwa Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya itu bukan esensi atau zat-Nya.

Dengan konsepnya ini Asy'ari menolak terjadi pengakuan banyak Tuhan seperti yang dikhawatirkan oleh Mu'tazilah. Sehubungan dengan hal ini, Asy'ari mengatasi dengan mengatakan banwa sifat-sifat Tuhan itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain daripada Tuhan.[19] Karena sifat-sifat itu tidak lain daripada Tuhan, maka adanya sifat-sifat Tuhan tersebut tidak membawa kepada paham banyak yang kekal atau kemusyrikan.

## D. Konsep Akal dan Wahyu

Mu'tazilah adalah kaum yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis, dalam pembahasan mereka banyak memakai akal sehingga mereka mendapat nama "kaum rasionalis Islam."[20] Bagi Mu'tazilah, segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantaraan akal, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Maka berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Baik dan jahat wajib diketahui melalui akal dan demikian pula mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat adalah wajib pula.[21] Maka disimpulkan

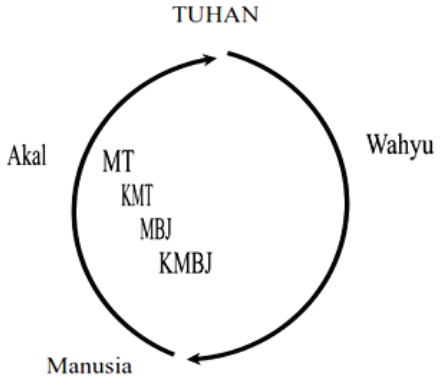
[19] Nasution, *Teologi,* 136
[20] Nasution, *Teologi,* 38
[21] Nasution, *Teologi,* 80

bahwa dari ke empat masalah pokok itu diketahui oleh akal. Akal juga mempunyai fungsi dan tugas moral, yaitu petunjuk jalan bagi manusia dan yang membuat manusia menjadi pencipta perbuatannya.

Berbeda dengan Mu'tazilah, aliran Asy'ariah menolak sebagian besar pendapat Mu'tazilah. Karena dalam pendapatnya segala kewajiban manusia hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tak dapat mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan menjahui yang buruk adalah wajib bagi manusia. Benar bahwa akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi wahyulah yang mewajibkan orang mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepadaNya. Dan dengan wahyulah dapat diketahui bahwa yang patuh kepada Tuhan akan memperoleh upah dan yang tidak patuh kepadaNya akan mendapat hukuman. Jadi, dapat disimpulakan bahwa akal tak mampu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia. Untuk itulah wahyu diperlukan.[22] Dan menurut kalangan Maturidiyah, bahwa akal dapat mengetahui baik dan buruk, mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada Tuhan. Sedang kewajiban berbuat baik dan menjahui yang buruk hanya dapat diketahui melalui wahyu.[23]

Menurut al-Syahrastani, kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa kewajiban mengetahui dan berterima kasih kepada Tuhan dan kewajiban mengerjakan yang baik dan menjahui yang buruk dapat diketahui oleh akal. Maka sebelum mengetahui bahwa sesuatu hal adalah wajib, orang harus lebih dahulu mengetahui hakekat itu sendiri. Jelasnya bahwa, sebelum mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan berkewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat, orang harus terlebih dahulu mengetahui Tuhan dan mengetahui baik dan buruk.

[22] Nasution, *Teologi,* 81-82
[23] Nasution, *Teologi,* 87




Keterangan:

MT : Mengetahui Tuhan

KMT : Kewajiban Mengetahui Tuhan

MBJ : Mengetahui Baik dan Jahat

KMBJ : Kewajiban Mengerjakan yang baik dan yang Jahat 33

Dari diagram di atas dapatlah diambil kesimpulan bahwa jawaban atas persoalan akal dan wahyu, menurut kaum Mu'tazilah semuanya bisa diselesaikan dengan akal manusia.[24] Jika diadakan perbandingan antara aliran-aliran teologi, akan dijumpai dua aliran memberi daya kuat kepada akal, aliran Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand dan dua aliran yang memandang akal manusia lemah, aliran Maturidiyah Bukhara dan Asy'ariyah. Dan jika diperinci lagi Mu'tazilah memberi angka 4 kepada akal, Maturidiyah Samarkand angka 3, Maturidiyah Bukhara memberi angka 2 dan Asy'ariah memberi angka 1.

Bahwa dalam memperoleh pengetahuan mengenai persoalan-persoalan teologi, yaitu mengetahui Tuhan, berterima kasih kepada Tuhan, mengetahui baik dan jahat dan kewajiban mengetahui yang baik dan jahat. Dalam aliran Mu'tazilah mereka lebih menggunakan akalnya, yaitu keempat persoalan di atas dapat diketahui lewat akalnya. Sedangkan Maturidiyah Samarkand

[24] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 53

dalam menyelesaikan persoalan itu lewat akal dan hanya satu yang lewat wahyu yaitu tentang kewajiban mengetahui baik dan jahat. Dan Maturidiyah Bukhara mengetahui Tuhan dan Mengetahui baik dan jahat itu lewat akalnya, sedangkan kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban mengetahui baik dan jahat lewat wahyu. Dan yang terakhir yaitu Asy'ariah memberi kedudukan tinggi pada wahyu dan akal hanya dapat mengetahui Tuhan saja.[25]

Pendapat Mu'tazilah, akal dapat mengetahui hanya garis-garis besar dari keempat masalah di atas. Bahwa akal hanya dapat mengetahui kewajiban-kewajiban secara umum, tetapi tidak sanggup mengetahui perinciannya, baik mengenai hidup manusia di akhirat nanti, maupun mengenai hidup manusia di dunia sekarang. Wahyu datang untuk menjelaskan perincian dari garis-garis besar itu. Umpamanya akal dapat mengetahui kewajiban manusia berterima kasih kepada Tuhan, tetapi tidak dapat mengetahui cara dan perinciannya.[26] Wahyulah yang menjelaskan cara dan perincian kewajiban tersebut yaitu dalam bentuk salat lima kali sehari, zakat setahun sekali, puasa sebulan setahun, dan haji sekali seumur hidup.

Tabel 2. Akal dan Wahyu

| **Aliran Kalam** | **Mengetahui Tuhan** | **Kewajiban Mengetahui Tuhan** | **Mengetahui Baik dan Buruk** | **Kewajiban Mengerjakan Baik dan Menjauhi Buruk** |
|---|---|---|---|---|
| Mu'tazilah | Akal | Akal | Akal | Akal |
| Asy'ariyah | Akal | Wahyu | Wahyu | Wahyu |
| Maturidiyah Samarqand | Akal | Akal | Akal | Wahyu |
| Maturidiyah Bukhara | Akal | Wahyu | Akal | Wahyu |

[25] Nasution, *Teologi,* 92
[26] Nasution, *Teologi,* 98

## E. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Kaum Mu'tazilah beranggapan bahwa kekuasaan Tuhan tidaklah bersifat mutlak. Kekuasaan Tuhan bagi Mu'tazilah telah dibatasi oleh kehendak bebas yang dimiliki manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatannya. Kekuasaan Tuhan juga telah dibatasi oleh keadilan Tuhan. Tuhan telah diikat dengan norma-norma keadilan dan jika dilanggar membuat Tuhan menjadi tidak adil lagi. Kehendak dan kekuasaan Tuhan telah dibatasi oleh kewajiban Tuhan kepada manusia. Kekuasaan Tuhan pun telah dibatasi oleh hukum alam (*sunnatulah*) yang tidak akan pernah mengalami perubahan.[27] Dengan kata lain, Tuhan terbatas pada penciptaan benda semesta. Sedangkan *nature*-nya sudah milik benda itu sendiri.[28]

Bagi Asy'ariyah kekuasaan dan kehendak Tuhan bersifat mutlak untuk semua makhluk ciptaan-Nya termasuk juga manusia. Segala sesuatu, apakah kebaikan maupun kejahatan adalah menurut kehendak Tuhan. Tuhan bersifat *absolute* atas semua kehendak dan kekuasaan-Nya. Sedangkan, aliran Maturidiyah dalam permasalahan kekuasaan Tuhan terpecah menjadi dua pendapat yang saling bertolak belakang. Maturidiyah Samarqand, mendekati paham Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa kekuasaan Tuhan tidak mutlak lagi karena telah dibatasi oleh beberapa hal, antara lain oleh kemerdekaan dalam kehendak yang diberikan kepada manusia. Sementara Maturidiyah Bukhara lebih mendekati paham Asy'ariyah yang berpendapat bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak.[29]

## F. Konsep Keadilan Tuhan

Mengenai keadilan Tuhan, kaum Mu'tazilah diwakili oleh Abd al-Jabbar mengatakan bahwa keadilan Tuhan mengandung arti Tuhan tidak berbuat dan tidak memilih yang buruk, tidak

[27] A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1998), 92-93
[28] Ris'an Rusli, *Teologi Islam: Telaah Sejarah dan Pemikiran Tokoh-tokohnya*, (Palembang: Tunas Gemilang, 2014), 199
[29] Rozak dan Anwar, *Ilmu Kalam*, 221

dapat mengabaikan kewajiban-Nya terhadap manusia, dan segala perbuatan-Nya adalah baik. Sebab itu, Tuhan tidak bisa bersikap zalim dalam memberi hukuman, tidak dapat memberikan beban kepada manusia melampaui batas kemampuannya, dan Tuhan harus memberikan hadiah atas perbuatan yang telah dilakukan manusia. Dengan kata lain, Tuhan dalam pandangan Mu'tazilah mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dijalani. Jika Tuhan tidak menjalani kewajiban-kewajiban tersebut, berarti Tuhan tidaklah adil.[30]

Menurut Asy'ariyah, Tuhan adalah *al-Malik al-Muthlaq* (Maha Pemilik yang Absolut). Bisa saja Dia memasukan seluruh hambanya ke dalam surga, dan bisa juga berlaku sebaliknya, hal ini tidakah dapat dikatakan bahwa Tuhan tidak adil. Apa saja yang dikehendaki Tuhan semuanya tetap dalam koridor keadilan Tuhan. Yang dikatakan tidak adil atau zhalim menurut pendapatnya ialah mengatur sesuatu bukan oleh pemiliknya.[31]

Maturidiyah Samarqand mempunyai sikap yang berbeda dengan kaum Asy'ariyah. Seperti halnya pada masalah kekuasaan Tuhan, dalam masalah keadilan Maturidiyah Samarqand berpendapat Tuhan adil apabila menepati janji dan ancaman-Nya. Namun, berbeda dengan Maturidiyah Bukhara yang bertentangan dengan Maturidiyah Samarqand. Maturidiyah Bukhara mempunyai sikap yang sama dengan kaum Asy'ariyah, bahwa Tuhan tidak mempunyai kewajiban. Tuhan menciptakan semua yang ada bukan karena adanya dorongan dari mana-mana melainkan atas kemaunnya sendiri.[32]

[30] Rozak dan Anwar, *Ilmu Kalam*, 219
[31] Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, 159
[32] Nasution, *Teologi Islam*, 124

# BAB X
# PEMIKIRAN KALAM KONTEMPORER

## A. Ismail Raji al-Faruqi

AL-FARUQI, yang mempunyai nama lengkap Ismail Raji al-Faruqi, lahir pada 1 Januari 1921 di Jaffa Palestina. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di madrasah, al-Faruqi melanjutkan pada jenajang menengah di College des Freres St. Joseph, dengan bahasa pengantar Perancis. Kemudian pada tahun 1941 ia mengambil kuliah filsafat di Ametican University Beirut. Setelah mendapatkan gelar Bachelor of Arts, ia bekerja sebagai pegawai negeri sipil pada pemerintahan Inggris—yang memegang mandat atas Palestina ketika itu—selama empat tahun. Karena kepemimpinannya menonjol, pada usia 24 tahuan ia diangkat menjadi Gubernur Galilea.

Ketika pada tahun 1948 Palestina dijarah oleh Israel, al-Faruqi—sama halnya dengan sejumlah warga Palestina lainnya—terusir dari tanah kelahirannya. Ia tercatat sebagai gubernur Galilea terakhir yang berdarah Palestina. Setelah setahun menganggur, ia pada tahun 1949 hijrah ke AS untuk melanjutkan kuliahnya. Kemudian ia mencapai gelar master filsafat dai Universitas Indiana. Dua tahun kemudian gelar master filsafat kemali ia raih dai Universitas Harvard.

Di Harvard inilah ia mulai merasakan bahwa studi tanpa dukungan finansial yang mencukupi akan mengakibatkan kesulitan. Biaya kulian yang relatif tinggi di Amerika memaksa dirinya untuk aktif mencari kerja sampingan. Dengan uang USS 1.000 dari American Council of Learned Siciates, yang ia terima sebagai honor menterjemahkan du abuku bahasa Arab,

ia memasuki bisnis konstruksi. Dengan menspisialisasikan diri pada bangunan rumah, kesempatan untuk menjadi kaya semakin terbuka baginya. Akan tetapi hasrat dan bakat bisnisnya itu ditepisnya, selanjutnya al-Faruqi lebih memilih kembali ke Universiatas Indiana, dan pada 1952 meraih Ph.D filsafat dengan judul desertasi *On Jusifiying the God: Metaphysics and Epistemology of Value*.

Karena merasa kurang mendalam pengetahuan agamanya, meski sudah doktor, maka al-Faruqi pergi ke Mesir. Selama tiga tahun ia berhasil menyelesaikan studi pascasarjana di Universitas al-Azhar. Karena begitu kuat motivasi belajar itulah akhirnya al-Faruqi memenuhi undangan Wilfred C. Smith untuk bergabung dengan Institute of Islamic Studies di Universitas McGill, Canada. Ia di sana selama dua tahun yakni tahun 1959-1961; selain mengajar ia juga mempelajari etika Yahudi dan Kristen.

Pada tahun 1964 al-Faruqi kembali ke Amerika Serikat. Mula-mula ia menjadi guru besar tamu pada Universitas Chicago dan Associate Profesor bidan agama pada Universitas Syracuse. Lalu pada tahun 1968 hingga wafatnya, ia menjabat guru besar agama pada Universitas Temple. Bersamaan itu juga ia menjabat sebagai profesor studi keislaman pada Central Institute of Islamic Research Karachi.

Di antara kontribusi al-Faruqi adalah dapat disebutkan sebagai berikut ini. Pertama, adalah kepeloporannya dalam memperkenalkan program studi Islam di Universitas AS, sehingga Hossein Nasr sampai mengapresiasinya sebagai "sarjana muslim pertama yang mendedikasikan sepanjang hayatnya pada studi-studi Islam di AS dan menjadikan AS sebagai kediaman terakhirnya".

**S**ungguh pun data sejarah menunjukkan bahwa Islam sudah menembus wilayah Nusantara sejak abad pertama Hijrah (abad ke-7 M), namun proses islamisasi secara masal baru menemukan

akselerasinya pada abad ke-13 M.[1] Jika memang demikian, maka benar penjelasan Harun Nasution yang mengatakan bahwa Islam yang datang dan berkembang ke Indonesia bukanlah Islam pada zaman keemasan dengan corak pemikiran rasionalnya, melainkan Islam yang sudah berada pada titik kemunduran dengan pemikiran tradisional dan dominasi tarekat dan fikih,[2] dengan teologi tradisional-Asy'ariyahnya.[3] Inilah tampaknya latar belakang historis yang berakibat sangat dominannya teologi Asy'ariyah di Indonesia hingga sekarang ini.[4]

Ketika Orde Baru berkuasa, dengan digulirkannya ide modernisasi atau pembangunan, di kalangan umat Islam Indonesia terjadi tarik-menarik dalam mensikapinya, ditolak atau diterima. Setelah terjadi pergumulan yang panjang, meski semula kebanyakan umat Islam kurang bersikap apresiatif terhadap modernisasi, maka pada dekade 70-an muncul para tokoh pembaharu dari kalangan umat Islam. Di antaranya adalah Harun Nasution, yang orientasi pembaharuan terpentingnya adalah menyangkut bidang kalam (teologi Islam).

## B. Harun Nasution

Harun Nasution lahir pada tanggal 23 September di Tapanuli, Sumatra Utara, dari lingkungan keluarga agamis. Ayahnya, Abdul Jabbar Ahmad, pergi haji ke Makkah ketika Harun masih usia muda. Setelah selesai dari HIS (1934), Harun melanjutkan studinya ke M.I.K (*Modern Islamietische Kweekschool*) Bukitinggi hingga tahun 1937. Pada tahun 1938-1940 Harun ke Ahliyah Universitas al-Azhar, Kairo, lalu menjadi Candidate di Universitas yang sama pada tahun 1942. Setelah beberapa tahun dipercaya sebagai diplomat, pada tahun 1960 Harun bermaksud melanjutkan studi ke Mesir. Tetapi karena suatu hal, ia masuk ke *Institute of Islamic Studies* McGill di Montreal, Canada, dan

[1] Azyumardi Azra, Jaringan *Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), 31.
[2] Harun Nasution, *Islam Rasional*, (ed.) Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995), 152.
[3] Nasution, *Islam Rasional*, 154.
[4] Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 27.

selesai tahun 1965 dengan gelar Magister dengan judul tesis, "*The Islamic State in Indonesia: The Rise of the Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of the Masjumy*". Tiga tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1968 Harun memperoleh gelar Doktor (Ph.D) dalam bidang Studi Kajian Islam pada Universitas yang sama dengan desertasi, "*The Place of Reason in Abduh's Theology: Its Impact on His Tehological System and Views*".[5]

Harun Nasution kembali ke tanah air pada tahun 1969, dan sejak itu ia mulai melibatkan diri dalam dunia pendidikan. Semula ia menjadi dosen pada IAIN Jakarta, IKIP Jakarta dan Universitas Nasional Jakarta. Kemudian Harun Nasution diangkat sebagai Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1973-1984, dan kemudian setelah itu sebagai Direktur Program Pascasarjana IAIN Syahid Jakarta hingga meninggal dunia tahun 2000. Ketika baru saja menjadi rektor, dia melakukan perubahan-perubahan mendasar terhadap kurikulum IAIN, antara lain, dengan menambahkan mata kuliah Pengantar Ilmu Agama, Filsafat, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sosiologi dan Metodologi Riset.[6]

Dari uraian riwayat hidup singkat tersebut dapat diketahui bahwa Harun Nasution merupakan tokoh pembaharu Islam yang hidup di zaman Orde Baru, saat digulirkannya ide modernisasi atau pembangunan oleh pemerintah Orde Baru. Oleh karena itu, sudah selayaknya kalau pemikiran intelektualnya bersentuhan dengan problem krusial yang terjadi pada saat itu. Di samping itu, Harun Nasution selain mempunyai latar belakang pendidikan agama yang kuat, baik di negeri Islam Mesir maupun negara bukan Islam Amerika Serikat.

Harun Nasution adalah tokoh pembaharu Islam Indonesia dari komunitas akademisi. Semangat dan ide pembaharuannya, seperti para pembaharu Islam lain pada umumnya, dilatarbelakangi oleh suatu "keprihatinan sosial", yakni amat minimnya kontribusi umat

[5] Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community", dalam *Studia Islamica*, Vol. 1, Nomor 1 (1994), 93-100.

[6] Tim, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), 3-62.

Islam Indonesia secara kualitatif terhadap progaram pembangunan bangsa, padahal secara kuantitatif umat Islam di Indonesia adalah mayoritas. Fenomena sosial inilah yang mendorong Harun Nasution mulai menelusuri akar permasalahannya, dan kemudian menawarkan terapi alternatifnya.

Berawal dari asumsi dasar perihal adanya hubungan problem sosial dengan paham keagamaan atau aliran kalam yang dianut, Harun Nasution menawarkan paham kalam baru sebagai alternatifnya. Dengan kata lain, corak teologi yang dianut dan dihayati oleh seseorang akan merefleksi ke dalam sikap dan dan perilaku tertentu. Ditegaskan oleh Harun Nasution, "Teologi rasional akan menumbuhkan sikap dinamis, dan sebaliknya teologi tradisional akan melahirkan sikap dan perilaku fatalistik-statik".[7]

Kemudian Harun Nasution memperhatikan kondisi objektif umat Islam Indonesia dari sudut paham kalam yang dianutnya. Menurut Harun, sejak dahulu sampai sekarang umat Indonesia didominasi oleh teologi tradisional-Asy'ariyah. Bahkan, dia juga membantah pendapat yang menempatkan Muhamadiyah sebagai penganut teologi Abduh. Dalam pandangan Harun, Muhamadiyah bukanlah penganut sistem teologi rasional-Abduh, melainkan teologi Rasyid Ridla, murid Abduh, yang coraknya tidak jauh berbeda dengan teologi tradisional-Asy'ariyah.[8] Selain faktor historis, dominasi teologi tradisional-Asy'ariyah di Indonesia itu juga disebabkan oleh sistem pendidikan di Indonesia.[9]

Realitas sosio-religius tersebut mendasari asumsi dasar Harun Nasution berikut bahwa "teologi tradisional-Asy'ariyah merupakan penyebab lambatnya umat Islam Indonesia ambil bagian dalam proses modernisasi". Harun Nasutioan mendasarkan asumsinya itu kepada dua hal, yakni yang bersifat historis dan doktrinal. Secara historis, teologi Asy'ariyah merupakan sistem

[7] Nasution, *Muhamad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987), 1.
[8] Nasution, *Islam Rasional*, 155.
[9] Nasution, *Teologi,* xiii.

teologi yang dominan dan eksis ketika dunia Islam sudah berada pada fase kemunduran, dan karena itu tak mustahil ia merupakan cerminan dari kemunduran itu. Dan kemudian secara doktrinal, Harun menunjuk doktrin Asy'ariyah tentang takdir (rukun iman keenam dalam pandangan kaum Asy'ariyah)—*kahirih wa syarrih min Allah* (baik dan buruk berasal dari Allah)—yang kemudian diformulasikan dalam teori *kasb* Asy'ari, sebagai identik dengan esensi paham Jabariyah.[10]

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa teologi tradisional-Asy'ariyah menempatkan manusia pada posisi yang sangat lemah. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari terori *kasb* Asy'ari, teori perbuatan yang menurut penilaian Harun menekankan peran dan kekuasaan mutlak Tuhan sebagai penentu. Inilah tampaknya yang mendasari justifikasi Harun atas Asy'ariyah sebagai fatalisme atau Jabariyah, yang kadangkala Harun sebut sebagai "Teologi Kehendak Mutlak Tuhan", antitesis dari Teologi Sunnatullah.[11] Harun Nasution menyebutkan enam buah karakteristik Teologi Kehendak Mutlak, yaitu: (1) Posisi akal rendah; (2) Ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan; (3) Kebebasan berfikir banyak diikat oleh dogma; (4) Tidak mengakui adanya sunnatullah; (5) Statis dalam sikap dan berfikir; dan (6) Terikat pada makna tekstual atau literal suatu dalil.[12]

Dominasi kuat teologi Asy'ariyah tersebut menjadikan umat Islam Indonesia terkungkung dalam sikap hidup dan pola pikir tradisional. Jargon-jargon bermuatan negatif seperti statis, cepat menyerah kepada nasib dan yang semisal denganya, merupakan cerminan atau refleksi dari sikap mental tradisional itu, selanjutnya—menurut Harun—kurang mendukung lajunya modernisasi dan pembangunan yang sedang dicanangkan oleh pemerintah Orde Baru, bahkan tidak jarang menghambat proses

[10] Nurcholish Madjid, "Abduhisme Pak Harun", dalam *Refleksi Pembahruan Pemikiran Islam,* 106.
[11] Nasution, *Islam Rasional*, 116.
[12] Nasution, *Islam Rasional*, 116

modernisasi itu.

Karena itu demi suksesnya pembangunan, menurut Harun, sikap mental tradisional tersebut harus dibabat dan diganti dengan sikap mental rasional. Dengan kata lain, teologi tradisional-Asy'ariyah harus diganti dengan teologi rasional,[13] yakni sistem teologi yang dalam sejarah telah mampu menghantar umat Islam ke puncak kejayaan, yakni Mu'tazilah. Ada dua hal yang diapresiasi Harun dari teologi rasional, yakni rasionalitas dan kebebasan manusia.[14] Dua karakter teologi rasional itu, menurut Harun Nasution, selain sangat relevan dengan tuntutan masyarakat modern sekaligus sesuai dengan eksistensi manusia itu sendiri. Apresiasi Harun terhadap teologi rasional dan urgensinya dalam pembangunan telah diformulasikan secara lebih tegas dalam bukunya *Islam Rasional*, lewat sebuah bab khusus berjudul "Filsafat Hidup Rasional merupakan Prasyarat bagi Mentalitas Pembangunan". Teologi rasional itulah yang tampaknya juga Harun namakan dengan istilah Teologi Sunnatullah, dengan ciri khususnya: (1) Kedudukan akal tinggi; (2) Kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan; (3) Kebebasan berfikir hanya diikat oleh ajaran-ajaran dasar dalam Alquran dan hadis yang sangat sedikit jumlahnya; (4) Percaya terhadap adanya sunnatullah; (5) Mengambil makna metaforis dari suatu teks ayat; dan (6) Dinamika dalam sikap dan berfikir.[15]

Harun Nasution, sebagai terlihat dalam uraian di atas, tampak sangat menekankan perang penting akal dan kebebasan manusia, yang hal ini kemudian merefleksi dalam penjelasannya tentang hubungan akal dan wahyu. Menurut Harun, manusia melalui akalnya dapat mengetahui adanya Tuhan Pencipta alam dan asal kebaikan dan kejahatan, membedakan yang baik dan yang buruk, mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, serta mempu mengetahui kewajiban mengerjakan yang baik dan

[13] Muzani, *Mu'tazilah Theology*, 114
[14] Muzani, *Mu'tazilah Theology*, 114
[15] Nasution, *Islam Rasional*, 112.

menjauhi yang buruk.[16] Sedangkan wahyu lebih berfungsi sebagai konfirmasi atas hal-hal yang diketahui oleh akal, meski dalam hal-hal tertentu wahyu juga berfungsi sebagai pembawa informasi tentang hal-hal yang memang di luar jangkauan akal, yakni yang berkaitan dengan kehidupan di akhirat.[17] Dengan demikian, sebelum turun wahyu, kata Harun, manusia dapat mengatur kehidupannya di dunia, tanpa harus menunggu kedatangan wahyu. Dan wahyu turun kemudian untuk menyempurnakan peraturan yang telah ditetapkan oleh akal manusia.

Sejalan dengan apresiasi terhadap akal, selanjutnya Harun mempercayai adanya sunnatullah. Merujuk pandangan Mu'tazilah, Harun menegaskan bahwa alam ini diatur oleh Tuhan menurut hukum alam (sunnatullah), yang telah diciptakan oleh Allah. Tuhan menciptakan alam dan bersamaan itu pula diciptakan oleh-Nya peraturan atau hukum yang harus dipatuhi alam dalam peredaran dan perkembangannya (QS. 41: 11). Lebih lanjut Harun tegaskan, bahwa dengan mengetahui hukum alam ini manusia dapat menyusun rencana masa depannya dan akan sampai kepada tujuannya, sedangkan kegagalan hanya terjadi karena kurang sempurna perhitungannya, tidak sungguh-sungguh usahanya dan timbulnya halangan secara mendadak.[18] Dengan demikian keberadaan masa depan manusia sangat ditentukan dan tergantung kepada manusia sendiri, bukan oleh Tuhan.

Harun mengakui adanya kebebasan kehendak (*free will*) dan berbuat (*free act*) pada manusia. Manusia adalah manusia yang dinamis dan aktif, tidak menyerahkan masa depannya kepada nasib semata. Kebebasan dan dinamika manusia seperti itu, dalam penilaian Harun, sejalan dengan doktrin yang ditetapkan oleh Alquran (QS. 40: 41; QS. 18: 29 dan QS. 13: 11). Konsekuensi logisnya, manusia mamiliki tanggung jawab atas semua perbuatannya yang dilakukan di dunia.

[16] Nasution, *Islam Rasional*, 142.
[17] Nasution, *Islam Rasional*, 142.
[18] Nasution, *Islam Rasional*, 142.

Meski Harun mengakui kebebasan bagi manusia, namun sifatnya tidak mutlak. Pembatasan yang diberikan Harun atas kebebasan itu, antara lain, tercermin dalam uraiannya dalam masalah asuransi. Dengan merujuk paham Qadariyah—yang diduga kuat juga dia ikuti—Harun menegaskan bahwa manusia dibatasi oleh hal-hal yang tidak dikuasainya, hal-hal yang tidak dapat disangka-sangka dan datang secara tiba-tiba.[19] Jika dikonfirmasikan dengan pandangan Abduh, pembatasan yang ditetapkan Harun itu identik dengan apa yang disebut Abduh dengan *taqshir* (kelalaian manusia) dan *al-asbab al-kawniyat* (sebab-sebab alami, sunnatullah). Dan kedua hal inilah yang tampaknya juga dipandang oleh Harun sebagai yang membatasi kebebasan manusia. Konsekuensinya, kegagalan yang dialami manusia harus dipahami sebagai kekeliruannya dalam menangkap dan memperhitungkan langkah-langkahnya, yakni karena tidak sejalan dengan sunnatullah dan begitu pula kebalikannya.

Dengan menempatkan manusia sebagai makhluk yang memiliki kebebasan dalam kemauan dan berbuat, selanjutnya Harun mengakui sifat keadilan Tuhan dengan konsepsi seperti Mu'tazilah. Tuhan—kata Harun—bersifat Mahaadil, karenanya Ia memberi kebebasan manusia dalam berkemauan dan berbuat, dan kelak manusia akan mempertanggungjawabkan perbuatan bebasnya itu. Sebaliknya, mustahil Tuhan berkuasa mutlak seperti dalam paham fatalisme kemudian menimpakan hukuman kepada manusia, karena hal ini jelas bertentangan dengan prinsip keadilan Tuhan. Lebih dari itu, Harun mengatakan bahwa paham keadilan Tuhan itu sangat berpengaruh terhadap keadilan dalam kehidupan di dunia, sebagaimana diperintahkan oleh Allah dalam QS. 42: 45; QS. 4: 58 dan QS. 5: 8.

Sebagai implikasi dari seluruh pemikirannya yang dipaparkan di atas, Harun menolak keberadaan "takdir"—dalam pengertiannya sebagai yang dipahami oleh kaum Asy'ariyah di atas—sebagai rukun iman yang keenam. Bagi Harun, sikap

[19] Nasution, *Islam Rasional*, 162.

penolakan ini didasarkan kepada tiga alasan berikut: (1) Tidak ada ayat Alquran yang mewajibkan untuk beriman kepada takdir—tentu dalam pengertiannya sebagai dirumuskan oleh Asy'ariyah di atas; (2) Iman kepada takdir kenyataannya telah membawa dampak negatif bagi umat Islam seperti timbul kemalasan, kebodohan dan yang sepertinya; dan (3) Menafikan karunia Tuhan yang berupa akal. Dengan demikian rukun iman menurut Harun bukan ada enam—seperti yang diyakini oleh kaum Asy'ariyah selama ini—tetapi hanya lima, minus iman kepada takdir. Penempatan iman kepada takdir sebagai rukun iman keenam, menurut Harun, bukan didasarkan pada ketetapan Alquran, melainkan hanya hadis ahad yang tingkat kebenarannya masih bersifat *zann*.

Dari uraian sejak awal hingga akhir dapat dipahami adanya kesamaan pandangan Harun Nasution dengan Mu'tazilah. Meski demikian penjustifikasi-an Harun Nasution sebagai *Mu'tazili* (penganut Mu'tazilah) merupakan suatu kesimpulan yang tergesa-gesa. Karena yang dapat disebut sebagai orang Mu'tazilah—sebagai ditegaskan oleh Watt—sejak tahun 900 M bukan saja mereka yang mendiskusikan doktrin Islam dengan metode filosofis, tetapi juga mereka yang secara bulat menerima dan mengakui lima doktrin Mu'tazilah atau *al-Ushul al-Khamsah*.[20] Abu al-Hasan al-Hayyat mengatakan: "Tidak seorang pun berhak mengaku sebagai penganut Mu'tazilah sebelum ia mengakui al-Ushul al-Khamsah (lima dasar).[21] Mengomentari pernyataan al-Khayyat itu, Abu Zarhrah mengatakan bahwa orang yang hanya mengakui sebagian dari doktrin itu dan tidak mengakui metode berfikirnya, tidaklah termasuk kelompok mereka (Mu'tazilah).[22]

Dengan demikian, meskipun Harun Nasution memiliki pemikiran teologis yang dapat dikatakan relatif sama dengan

[20] W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terjemah Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987), 74.

[21] Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, terjemah Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta: Logos, 1996), 151.

[22] Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 151

kaum Mu'tazilah, namun dia bukanlah orang Mu'tazilah (Mu'tazili). Pandangan seperti ini dikuatkan oleh kenyataan bahwa Harun Nasution memberikan kritik negatif terhadap Mu'tazilah menyangkut pemberlakuan *mihnah* (*inquisition*) pada zaman al-Makmun dan dua penggantinya, yakni memaksakan paham kemakhlukan Alquran seperti paham Mu'tazilah. Kata Harun Nasution: "Sungguh ironis sekali, bahwa kaum Mu'tazilah yang menganut paham kebebasan, tetapi memaksakan ajarannya kepada umat Islam zaman dulu".[23]

Ketidak-identikan Harun Nasution dengan Mu'tazilah juga tampak dalam pandangannya terhadap orang Islam yang melakukan dosa (besar). Sebagaimana diketahui, Mu'tazilah memiliki batasan yang ketat tentang iman, meski tidak seketat Khawarij, sehingga pelaku dosa besar mereka keluarkan dari komunitas mukmin dengan sebutan *al-manzilah bain al-manzilatain*. (posisi di anatara dua posisi). Berlainan dengan Mu'tazilah, Harun Nasution ketika ditanya perihal orang yang mempercayai Tuhan Yang Mahaesa dan Muhamad sebagai Rasulullah, tetapi ia tidak salat dan melakukan tindak korupsi, dia menjawab dan menyebutnya masih sebagai Muslim[24]—tentu yang dimaksudkan oleh Harun adalah masih dalam lingkup komunitas mukmin.

## C. H.M. Rasjidi

H.M. Rasjidi atau Prof. Dr. Rasjidi lahir di Kotagede, Yogyakarta, 20 Mei 1915 dan wafat pada 30 Januari 2001.[25] Nama kecilnya adalah Saridi namun setelah menjadi murid Ahmad Syurkati, pimpinan Al-Irsyad diberi nama baru sebagai "Muhammad Rasjidi". Namun nama baru tersebut secara resmi baru dipakai oleh Saridi pasca menunaikan ibadah haji, beberapa tahun kemudian nama kecil Saridi demikian menjadi nama besar

[23] Nasution, *Islam Rasional*, 137.
[24] Tim, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*, 10.
[25] Mohamad Herry, *Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, (Jakarta: Gema Insani, 2006), 79

H.M. Rasjidi.[26]

Rasjidi lahir dalam sebuah lingkungan Jawa yang kental dengan nuansa keislaman dan berasal dari keluarga *Abangan*, yaitu penganut agama Islam namun tidak melakukan ibadah Islam dalam kesehariannya sebagaimana mestinya. Dikatakan bahwa keluarga beliau ini bernaung di rumah Joglo tempat beliau dibesarkan yang pada hari-hari tertentu tidak melewatkan adanya pemasangan sesaji.[27]

Rasjidi masuk sekolah di Kotogede yaitu sekolah Ongko Loro yaitu sekolah dasar yang bahasa pengantarnya menggunakan bahasa daerah dan kelas tertinggi adalah kelas Lima. Sementara itu pada tanggal 15 Nopember 1912 didirikan perkumpulan Muhammadiyah oleh K.H. Ahmad dahlan, yang menerobos sampai keperbatasan Yogyakarta. Beliau pun tertarik dengan sekolah tersebut hingga akhirnya dia pindah ke sekolah yang baru berdiri tersebut. Kemudian beliau meneruskan pendidikan di perguruan al-Irsyad.

Tahun 1931 Rasjidi berangkat pula ke Cairo bersama temannya Tahir Ibrahim, seorang putra Minangkabau anak dari Syekh Ibrahim Musa. Pengaruh lingkungan dan suasana terasa mempengaruhi Rasjidi yaitu pergolakan zaman perjuangan menuju kemerdekaan tanah air. Tetapi ia selalu ingat bahwa tugas utamanya di Cairo adalah menuntut ilmu pengetahuan. Beliau menimba ilmu dengan tekun mempelajari bahasa Inggris dan Perancis secara intensif dan berhasil meraih diploma sekolah menengah umum dan agama dan hafal Alquran secara lengkap 30 juz.

Setelah mendapatkan ijazah tersebut beliau pun diterima di Darul Ulum, tetapi baru setengah bulan belajar di sana, dia merasa bahwa jurusan itu tidak cocok dengan panggilan jiwanya.

[26] Azyumardi Azra (ed.). *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*. (Jakarta: *Indonesian-Netherlands Cooperations In Islamic Studies (INIS)* dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998), 11-12

[27] H.M. Rasjidi. *Islam dan Kebatinan*. (Jakarta: Yayasan Islam Studi Club Indonesia, 1967), 5

Akhirnya dia memilih pelajaran pada bidang filsafat dan agama di Universitas Al-Azhar Cairo Mesir. Rasjidi merasa beruntung dengan menetapkan pilihan pada jurusan Filsafat dan Agama sebab jurusan itu masih baru dan peminatnya belum banyak, guru yang memberikan kuliah sebagian besar adalah dosen di Universitas Sarbonne. Salah satu dosen yang mengajarnya adalah Syekh Mustafa Abdul Raziq yang pernah menjadi murid langsung dari Muhamad Abduh.[28]

Pada usia 19 tahun Rasjidi sudah diikat dengan pernikahan yaitu "nikah gantung" oleh kedua orang tua masing-masing, tujuh tahun kemudian nikah gantung itu diresmikan dengan nikah sungguhan secara Islam. Pernikahan itu dilaksanakan pada tanggal 26 Oktober 1938 di Kotogede, perayaan dilakukan secara besar-besaran karena Siti Sa'adah merupakan putri bungsu dari haji Muzakkir. Setelah menikah Rasjidi mengisi waktunya tidak hanya mengajar di Madrasah Ma'ad Islamy pimpinan KH. Amir di Kotogede dan Pesantren Luhur di Solo, beliau juga aktif dalam berbagai perkumpulan dalam masyarakat. Hingga pada akhirnya Rasjidi menjabat sebagai komentator. Sesudah diproklamirkan kemerdekaan Indonesia dan terbentuknya kabinet Sjahrir pada 14 November 1945, dalam kabinet tersebut Rasjidi ditunjuk sebagai Menteri Negara yang diketahuinya lewat koran merdeka yang terbit di Jakarta, setelah lebih kurang dua bulan menjadi Menteri Negara kemudian ditunjuk pula menjadi Menteri Agama.

Selain itu, karya-karya H.M. Rasjidi berupa karangan-karangan dan juga hasil terjemahan-terjemahan, di antaranya: *Koreksi terhadap Nurcholish Madjid tentang Sekulerisasi*; *Filsafat Agama*; *Islam di Indonesia di Zaman Modern*; *Keutamaan Hukum Islam*; *Islam dan Kebatinan Islam Menentang Komunisme*; *Islam dan Sosialisme*; *Mengapa Aku Tetap Memeluk Agama Islam*; *Dari Rasyidi dan Maududi kepada Paus Paulus VI*; *Sikap Umat Islam Indonesia terhadap Expansi Kristen*; *Agama dan Etik di Sekitar Kebatinan Kasus RUU Perkawinan dalam Hubungan Islam dan*

[28] Herry, *Tokoh Islam*, 81

*Kristen*; *Empat Kuliah Agama Islam pada Perguruan Tinggi*; *Strategi Kebudayaan dan Pembaharuan Pendidikan Islam*; *Sidang Raya Dewan Gereja Sedunia di Jakarta 1975*; *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*; *Bibel Qur'an dan Sains Modern* (terjemahan dari judul *La Bible Le Coran Et La Science* oleh Dr. Maurice Bucaille). Pemikiran kalam H.M. Rasjidi yang tampak dari beberapa karyanya itu yaitu:

### 1. Kedudukan Akal dan Fungsi Wahyu

Menurut Rasjidi dalam *Filsafat Agama*, hingga sekarang yang berlaku dalam dunia Islam ialah bahwa Tuhan telah memberi akal kepada manusia sehingga dengan akal itu manusia dapat memikirkan hal-hal yang melingkunginya dengan alam kehidupannya dan akhirnya ia dapat mengetahui dengan akalnya tentang adanya Tuhan dan sifat-sifat Tuhan, kemudian Tuhan menambah suatu hal baru, yaitu menurunkan wahyu kepada beberapa orang yang diangkatnya sebagai utusan-Nya di antaranya kepada Nabi Musa AS, Nabi Isa AS dan yang terakhir kepada Nabi Muhammad SAW.

Mengenai akal, beliau berpendapat bahwa akal tidak mampu mengetahui baik dan buruk, hal ini dapat dibuktikan dengan munculnya aliran eksistensialisme sebagai reaksi terhadap aliran rasionalisme dalam filsafat Barat. Dengan menganggap akal dapat mengetahui baik dan buruk berarti juga meremehkan ayat-ayat Alquran. Seperti yang dipahami oleh Muhamad Abduh dan yang dikembangkan oleh Harun Nasution di Indonesia. Bagi Mu'tazilah akal hanya bisa mengetahuai empat persoalan yaitu mengetahui Tuhan, kewajiban mengetahui Tuhan, mengetahui baik buruk dan kewajiban mengetahui baik buruk tersebut.[29]

### 2. Perbuatan Manusia

Menurut Rasjidi, perlu dijelaskan terlebih dahulu bahwa manusia keseluruhan punya hak dan kebebasan dalam kehidupan.

[29] H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 52

Dalam zaman yang tidak menentu seperti sekarang ini, banyak orang bingung karena pelaksanan hukum tidak sesuai dengan yang semestinya. Seperti ada orang yang terang-terangan salah menurut hukum, tetapi berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tertentu mereka dibebaskan dari tuntutan. Sebaliknya ada orang yang jujur bekerja sebagai seorang warga negara yang taat dan cinta pada negara. Namun dengan kejujurannya itu membuat orang tidak senang. Sehingga ia kadang-kadang dilecehkan oleh orang lain.[30]

Penggambaran beliau di atas, secara praktis masih terdapat di Indonesia pada zaman sekarang, seperti yang kita lihat dalam media elektronik dan media masa yang begitu banyak kasus yang tidak sesuai dengan hukum yang semestinya. Contohnya nenek yang miskin mengambil biji buah coklat yang tidak bermaksud untuk mencuri disidang dan dihukum penjara. Namun banyak orang kaya yang jelas-jelas korupsi ratusan Milyar hukuman yang diberikan tidak setimpal dengan perbuatan yang dilakukannya.

Dari penjelasan di atas pula dapat dipahami bahwa manusia mempunyai hak dan kebebasan dalam kehidupannya untuk menuju ke arah yang lebih baik yang diinginginya. Begitu pula halnya kebebasan dalam beragama. Berdasarkan informasi dan pedoman dari Alquran bahwa manusia itu bebas untuk memilih kepercayaan sesuai keyakinannya karena tidak ada paksaan untuk memeluk suatu agama.[31] Seperti yang terdapat dalam Alquran surat al-Baqarah: 256.

### 3. Konsep Iman

Konsep iman merupakan konsep dasar dalam kajian teologi Islam dan iman kepada Allah wajib dan dasar utama dalam aqidah Islam. Dalam aliran-aliran yang berpendapat bahwa akal dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan, iman tidak bisa mempunyai arti fasif, iman tidak bisa mempunyai arti tasdiq yaitu menerima apa yang disampaikan orang sebagai benar. Bagi

[30] Rasjidi, *Koreksi*, 17
[31] Rasjidi, *Koreksi*, 105

aliran ini iman mesti mempunyai pengertian aktif.[32]

Pemahaman tentang konsep iman menurut Rasjidi, dilihat dari kritikan tulisan beliau dalam buku koreksi atas tulisan Nurcholish Madjid tentang Sekulerisasi. Yang intinya beliau menolak paham Cak Nur yang menganggap akal itu mutlak dalam bidang-bidang kehidupan dunia. Hal ini beliau bandingkan dengan kemutlakan fikiran pada filsafat Yunani yang dimulai dari Socrates kemudian pada zaman pertengahan ketika Gereja Katolik berkuasa pada abad 13. Bahwa yang perlu adalah iman bukan fikiran sebagai semboyan pada zaman pertengahan "*Credo Ut Intelligam*" yang artinya aku percaya agar aku dapat mengerti, bukan aku mengerti, maka aku percaya.[33]

Selain pemikiran teologi di atas, beberapa tahun setelah Harun Nasution menulis sebuah buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* sebagai salah satu upaya untuk melakukan pembaharuan pemikiran Islam, H.M. Rasjidi meluncurkan kritik tajam kepada Nasution menyangkut cara pandangnya tertulis dalam bukunya tersebut. H.M. Rasjidi menulis buku secara khusus berisi kritik terhadap Harun dengan judul *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya"* (Selanjutnya ditulis *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution*). Melalui buku tersebut H.M. Rasjidi mengatakan bahwa pemikiran Harun Nasution sangat berbahaya bagi umat Islam.

Ada banyak hal diperbincangkan antara Nasution dan Rasjidi dalam polemik tersebut. Akan tetapi tulisan ini hanya mengulas dua persoalan, yaitu falsafat dan teologi. Falsafat difokuskan pada persoalan akal dan wahyu, sementara teologi difokuskan pada persoalan relevansi teologi rasional Mu'tazilah. Pandangan Nasution yang terkesan menjunjung tinggi posisi akal mendapat kritik dari Rasjidi, "membaca (pemikiran Harun Nasution) ada pandangan yang sangat penting, tetapi berbahaya, yaitu

[32] Nasution, *Teologi Islam*, 147

[33] Rasjidi, *Sekulerisasi dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Nurcholish Madjid tentang Sekulerisasi*, (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972), 3

kepercayaan yang berlebih-lebihan terhadap akal. Mestinya umat Islam ingat kepada ayat Alquran yang menunjukkan keterbatasan akal."[34]

Kutipan di atas merupakan penolakan Rasjidi terhadap cara pandang Nasution yang dianggap terlalu memuja kemampuan akal. Menurutnya, setiap muslim harus meyakini bahwa semua kebenaran yang timbul sebagai produk akal manusia bersifat nisbi. Kebenaran yang pasti hanya datang dari Tuhan, sementara kemampuan akal sangat terbatas. Nasution dan Rasjidi memberikan porsi yang berbeda dalam memandang peran akal dan wahyu. Oleh karena itu, persoalan ini sangat penting dikaji untuk mengetahui pandangan Nasution dan Rasjidi tentang akal dan wahyu secara lebih mendalam.

Dalam bidang teologi, Nasution memang sangat terobsesi kepada spririt rasionalitas Mu'tazilah. Sejalan dengan itu, Nasution berusaha menjelaskan bahwa pemikiran Mu'tazilah tidaklah keluar dari ajaran Islam. Wajar apabila Rasjidi menolak pandangan Nasution tersebut dengan komentar, "Harun Nasution berusaha menghidupkan kembali golongan Mu'tazilah sebagaimana orang terpelajar yang menghayati Islam. Tentu saja pemikiran semacam itu sangat berbahaya terhadap umat Islam Indonesia."[35]

Pandangan Rasjidi sangat kontras terhadap pandangan Nasution. Kenyataan bahwa Nasution dengan tanpa ragu memunculkan kembali spirit teologi rasional Mu'tazilah merupakan hal yang cukup mengejutkan dalam konteks keagamaan di Indonesia. Karena itulah, Rasjidi menganggap pemikiran Nasution sangat berbahaya. Inti dari perbedaan pandangan Nasution dan Rasjidi di atas ialah menyangkut persoalan apakah teologi rasional Mu'tazilah relevan atau tidak jika dimunculkan kembali. Mengapa Nasution memandang relevan dan mengapa Rasjidi menganggap tidak relevan. Perbedaan pandangan tentang

[34] Rasjidi, *Koreksi*, 111
[35] Rasjidi, *Koreksi*, 107

hal ini selalu menghadirkan polemik baru bagi para komentator baik yang pro maupun yang kontra terhadap pemikiran kedua tokoh tersebut.

Rasjidi mengatakan, rasionalisme Mu'tazilah telah menjadikan agama sebagai pikiran-pikiran yang pasif. Agama yang melampaui batas akan kehilangan kekuatan iman dan agama tidak dengan kekuatan iman tidak ada lagi faedahnya.[36] Pernyataan Rasjidi bahwa rasionalisme Mu'tazilah menjadikan umat Islam pasif didasarkan pada pernyataan Ahmad Amin bahwa "rasionalisme Mu'tazilah telah menjadikan agama sebagai pikiran- pikiran yang pasif." Amin sendiri dikenal sebagai orang yang menjunjung pemikiran Mu'tazilah. Oleh karena itu, tentu ada konteks lain apa yang dimaksud oleh Amin dengan ungkapan tersebut.

Rasjidi juga mengritik pandangan Nasution yang sering mengidentikkan Mu'tazilah sebagai kelompok teologi rasional, sementara Asy'ariyyah sebagai kelompok teologi tradisional. Menurut Rasjidi, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyyah sama-sama menggunakan argumentasi rasional untuk memertahankan pendapatnya. Perbedaannya hanyalah titik tekan pada beberapa masalah, di mana Asya'ariyyah lebih bersifat konservatif daripada Mu'tazilah. Dalam kritiknya Rasjidi mengatakan, "Asy'ariyyah juga pakai akal, Mu'tazilah juga pakai akal. Perbedaannya adalah titik berat dalam beberapa masalah, sehingga tidak dapat dikatakan bahwa Mu'tazilah lebih rasional dari Asy'ariyyah dan lebih menarik kaum terpelajar."[37]

Menurut Nasution, spirit pemikiran rasional Mu'tazilah mulai ditimbulkan kembali di zaman modern ini. Beberapa tokoh yang disebut-sebut sebagai neo-Mu'tazilah oleh Nasution di antaranya Muhammad 'Abduh dan al-Afghani di Mesir, dan Sayyid Ahmad Khan di India. Pernyataan tersebut langsung ditepis oleh Rasjidi. Ia menyatakan bahwa tokoh-tokoh tersebut tidak menganut paham Mu'tazilah, tetapi *Ahl al-Sunnah wa al-*

[36] Rasjidi, *Koreksi*, 110
[37] Rasjidi, *Koreksi*, 111

*Jama'ah*. Rasjidi menjelaskan posisi ketiga tokoh di atas dalam pembaharuan Islam. Ketiga tokoh tersebut adalah pembaharu yang berusaha mencari solusi keterbelakangan umat Islam dengan mengintegrasikan ajaran Islam dengan ilmu pengetahuan Barat modern.[38]

## D. Nurcholis Madjid

Nurcholish Madjid lahir di Jombang, Jawa Timur, pada 17 Maret 1939 M dari kalangan keluarga pesantren. Ayahnya bernama KH. Abdul Madjid, adalah seorang kiayi alim hasil godokan pesantren Tebuireng, dan termasuk ke dalam keluarga besar Nahdhatul 'Ulama (NU), yang secara personal memiliki hubungan dekat dengan KH. Hasyim Asy'ari, salah satu *founding father* NU, namun secara politik berafiliasi dengan partai politik Islam modernis, yaitu Masyumi. Sementara ibunya adalah adik dari Rais Akbar NU, dari ayah seorang aktivis Syarikat Dagang Islam (SDI) di Kediri.[39]

Nurcholis Madjid, Doktor dari Chicago University ini mempelopori gerakan pembaharuan sejak 1970-an. Tonggak pembaharuannya dimulai sejak ia mengungkapkan pemikiran-pemikirannya dalam ceramah *Halal Bi Halal* di Jakarta pada tanggal 3 Januari 1970. Dalam acara yang dihadiri oleh para aktivis penerus Masyumi, HMI, PII, dan GPI itu Nurcholish menyampaikan makalahnya yang berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat". Dalam makalah yang cukup menghebohkan ini ia menawarkan sekularisasi dan liberalisasi pemikiran Islam.[40]

Nurcholish Madjid atau biasa dipanggil Cak Nur, kemudian tak dapat dipisahkan dan bahkan menjadi bagian dari perubahan politik ataupun pemikiran Islam sejak tahun 1970-an. Bahkan Fahri Ali melihatnya sebagai sebuah fenomena untuk konteks

[38] Rasjidi, *Koreksi*, 111
[39] Mohamad Monib & Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia; dalam Pandangan Nurcholish Madjid* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), 25
[40] Nurcholis Madjid, *Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1999), 6

masyarakat Indonesia. Kefenomenalannya dapat dilihat bahwa ia mampu memengaruhi dan melahirkan perubahan-perubahan tertentu di dalam masyarakat Indonesia. Moeslim Abdurahman menjulukinya "Pendekar Islam dari Jombang", Tempo menjulukinya "Penarik gerbong pembaharuan Islam". Pemikirannya dianggap sangat menarik, mendalam, tinggi dan bervisi jauh hingga mampu mempengaruhi basis sosial kelas menengah dan atas. Karena itulah tidak mengherankan kalau kemudian ia dijuluki sebagai "Guru Bangsa". Atau bahkan untuk sebagian kalangan, Cak Nur adalah mitos yang diam-diam menyebarkan virus Nurcholisisme sebuah cara pandang dan gaya fikir yang menjadikan Cak Nur sebagai model. Anders Uhlin yang melakukan studi terakhir tentang peta wacana politik intelektual di Indonesia, mengkategorikannya sebagai Neo-Modernisme Islam justru karena gagasan-gagasannya tentang demokrasi yang sumber utamanya dari dunia Muslim dan Barat sejak 1970-an.

Dalam merekonstruksi pemikiran-pemikirannya, termasuk teologi inklusifnya, Cak Nur menggunakan dua pendekatan, yakni: (1) *Pendekatan Kritis-Dekonstruktif*, bahwa berbeda dengan pemikiran klasik, dalam pandangan Nurcholish, absolutisme harus diruntuhkan dan relativisme harus diteguhkan. Pemahaman yang dianggap kebenaran oleh umat Islam, dalam pandangan Cak Nur kebenaran bukanlah *taken for granted*, statis, dan tidak berubah. Setiap pemahaman terhadap kebenaran adalah proses pencarian yang terus menerus, karenanya ia tidak tunggal dan tidak final. Pemahaman terhadap kebenaran sangat dipengaruhi oleh konteks ruang dan waktu. Karenanya ia tidak mutlak dan sangat memberi ruang untuk dikritisi. Dengan asumsi seperti itu, maka tidak heran jika pemikirannya dipenuhi tafsir baru, kritik, revisi, bahkan dekontruksi terhadap konsep-konsep Islam yang selama ini sudah terlanjur dianggap kebenaran yang final. Tujuan akhirnya adalah untuk menemukan makna baru yang lebih segar dan progresif; (2) Pendekatan *Humanistik-Antroposentris*, bahwa dalam menemukan gagasan-gagasan pemikirannya, Cak

Nur senantiasa memakai pendekatan humanistik, artinya upaya pembelaan terhadap harkat kemanusiaan lebih ditekankan daripada klaim-klaim ketuhanan. Agama pada akhirnya harus membela umat manusia daripada klaim ketuhanan. Pendekatan humanistik ini dalam pandangan Cak Nur menjadikan agama lebih membumi, berdialog dengan konteks ruang dan waktu. Dalam bahasa lain teosentrisme harus disatupadukan dengan antroposentrisme. Manusia menemukan kepribadiannya yang utuh hanya jika memusatkan orientasi transendental hidupnya pada Allah. Pemusatan oreintasi transendental ini harus dalam bingkai antroposentrisme. Untuk membela kemanusiaan, maka harus dipetakan secara jelas dan tepat wilayah keduniaan yang harus disekulerkan dan diprofankan dan apa yang menjadi wilayah religius yang disakralkan dan dimutlakkan.[41]

Cak Nur mulai mengembangkan teologi inklusif sebagai syarat niscaya menciptakan kerukunan agama dalam konteks Indonesia yang plural. Karena teologi ekslusif sebagai dipandang tidak kondusif lagi dan bahkan seringkali menjadi embrio dan pemicu konflik horisontal. Di samping itu, pemikiran Cak Nur juga merupakan imbas dari kesadaran makro umat Islam untuk mengubah paradigma keberagamaan yang selama ini tekstual-statis menjadi kontekstual dinamis. Pada awal abad 20 di antaranya Iqbal dengan teorinya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* yang berpendapat bahwa literatur keislaman telah kehilangan orisinalitasnya dan cenderung mengulang-ulang tentang tema yang sama, berawal dengan teori yang sama tetapi berpangkal pada kesimpulan yang sama pula. Fazlurrahman yang tidak lain gurunya menggarisbawahi perlunya rekonstruksi yang sistematis dalam wilayah pemikiran Islam karena pemikiran Islam sudah mengalami proses ortodoksi atau pensakralan pemikiran keagamaan sehingga terjadi percampuran yang terkesan tak bisa dipisahkan antara wilayah *qat'iyyah* dan *ijtihadiyyah*.

[41] Imam Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, (Bandung: Rosdakarya, 2003), 68

Pola pemikiran Cak Nur tentang inklusivisme mengarah kepada usaha menampilkan Islam secara inklusif dalam rangka untuk mengaktualkan nilai-nilai keislaman masa modern. Inklusivisme menjadi jaminan terhadap keharmonisan masing-masing agama untuk tetap *exist* dalam satu kesatuan pluralitas. Diskursus pluralisme sebagai *sunatullah*, tidak berhenti pada pengakuan eksistensinya, melainkan menganalisa dan membentuk formulasi untuk menciptakan tatanan masyarakat beragama yang mampu hidup berdampingan secara damai, bersahabat, dan kooperatif dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Teologi inklusif dapat disebut sebagai "teologi perdamaian" atau "teologi kerukunan beragama", baik di dalam satu agama tertentu maupun antara satu agama dengan agama lainnya. Inklusivisme beragama merupakan sikap keterbukaan dalam berpikir positif dan saling menghargai segala perbedaan. Sikap tertutup (eksklusivisme) yang berlebihan hanya akan menyuburkan ketidaktentraman dan disharmonitas masyarakat. Sehingga diperlukan pembangunan bersama sikap inklusif. Agama tidak boleh dijadikan pembatas interaksi sesama umat manusia. Urgensi kerukunan adalah untuk mewujudkan kesatuan pandangan yang membutuhkan kesatuan sikap, guna melahirkan kesatuan perbuatan dan tindakan. Menurut Cak Nur, iman menumbuhkan kesadaran mengemban amanat Illahi, membentuk kesadaran sebagai sesama manusia dan sesama makhluk akan menumbuhkan rasa saling menghargai dan menghormati, berbentuk hubungan sosial yang saling mengingatkan tentang kebenaran, tanpa hendak memaksakan pendirian sendiri.[42] Sikap inklusif inilah yang memuat kualitas keluhuran budi dan kemuliaan seseorang.

Agama adalah bagian penting bagi kehidupan manusia, seperti kata Karl Marx, agama telah menjadi sebuah candu bagi masyarakat manusia. Karena itulah, agama harus ditempatkan

[42] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 126

secara proporsional, karena permasalahan agama telah menjadi permasalahan umat manusia. Nilai-nilai universal agama dapat dijadikan pengikat dan perekat berbagai komunitas sosial akibat perbedaan suku bangsa, letak geografis, etnis, dan kelas sosial. Mencari titik temu (*common platform*) dari agama-agama, merupakan pondasi dalam membangun teologi inklusif. Titik temu ini dapat dibangun dengan dasar keimanan yang benar yaitu tauhid. Titik temu ini kemudian dikembangkan dalam berbagai lapangan kehidupan.[43]

Prinsip teologi inklusif dapat menumbuhkan kesadaran dan pengakuan tentang adanya kebenaran dalam setiap syariat yang berbeda dan semua bentuk keragaman yang menjadi ketentuan-Nya. Teologi ini merupakan sumbangsih terbesar Cak Nur dalam pemikirannya untuk menciptakan tatanan masyarakat sejahtera. Teologi ini dikembangkan bukan tanpa dasar, justru teologi ini dikembangkan berdasarkan realitas umat Islam di Indonesia. Ditambah lagi dengan sikap apokaliptisisme[44] yang menjangkiti sekelompok penganut agama dari Islam, Kristen, Yahudi, dan lainnya di berbagai belahan dunia merupakan fenomena ”kesalehan” beragama yang membenarkan aksi kekerasan atas nama agama. Adapun konsep dasar-dasar yang digunakan Cak Nur dalam membangun konsepsi teologi inklusif adalah sebagai berikut:

### 1. Konsep Ajaran Tauhid

Dalam konsep Ajaran Tauhid, Cak Nur selalu mendakwahkan untuk mencari titik pertemuan dan persamaan antara Islam, Kristen dan Yahudi, menurutnya, ajaran Islam, Kristen dan Yahudi

[43] Luluk Fikri Zuhriyah, “Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid” *Jurnal Komunikasi Islam*, (Volume 02, Nomor 02, Desember 2012), 231

[44] *Apokaliptisisme* adalah pandangan sekelompok penganut agama bahwa dunia sekarang tengah berada dalam peperangan di mana kekuatan-kekuatan yang bermusuhan, kekuatan kebaikan dan kejahatan, kekuatan Tuhan dan setan, tengah saling bertempur. Sebagai umat beragama mereka terpanggil untuk mengambil bagian dalam perang itu. Mereka memandang diri mereka sebagai tantara Tuhan yang harus menghancurkan para pengikut pasukan setan. Lihat Robert Setio, “Kekerasan dalam Apokaliptisisme” dalam Alef Theria Wasim, dkk. (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik dan Pendidikan* (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005), 204-205

bertemu pada titik yang sama yakni tradisi monoteisme Ibrahim, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Ali-Imran: 65-68. Pemikiran Cak Nur tersebut merupakan pandangan positif pluralisme agama. Menurutnya, pluralitas atau kemajemukan umat manusia itu adalah suatu kenyataan ya ng telah menjadi kehendak Allah.[45] Alquran sendiri QS. Al-Hujarat: 13 menegaskan bahwa manusia itu diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling kenal dan menghargai. Menurut Cak Nur, ayat tersebut bisa mendorong lahirnya sikap pluralisme, yakni sistem nilai yang secara positif optimis terhadap kemajemukan itu sendiri dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasar kenyataan.[46]

## 2. Sekularisasi

Pemikiran Cak Nur tentang sekularisasi yaitu umat Islam harus dibebaskan dari menuhankan sesuatu yang bukan segala sesuatu yang bukan Tuhan. Inti sekularisasi adalah menduniakan urusan yang bersifat dunia dan mengakhiratkan urusan yang bersifat akhirat. Menurut Cak Nur Tuhan adalah satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak. Pengakuan ini kelanjutan logis dari hakikat konsep ketuhanan, yaitu Tuhan adalah wujud yang mutlak, yang menjadi sumber semua wujud yang lain. Maka semua wujud yang lain adalah nisbi belaka, sebagai bandingan atau lawan dari wujud serba hakikat atau dzat yang mutlak. Oleh karena itu, pemikiran sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme. Dalam hal ini yang di maksudkan adalah setiap bentuk perkembangan yang bersifat membebaskan. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanannya sendiri tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islam, mana yang transendental dan mana yang temporal. Sekularisasi di maksudkan untuk lebih memantapkan tugas duniawi manusia sebagai khalifah Allah di bumi (*khalifatullah fil ardh*).

[45] Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 25
[46] Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, ixxv

Pesan takwa sebagai titik temu agama-agama, dalam merumuskan teologi inklusif Cak Nur menggunakan pesan-pesan Tuhan di dalam kitab-kitab suci yang diturunkan kepada Nabi dan Rasul, terutama Alquran. Keseluruhan isi dari Alquran bahkan semua kitab suci adalah pesan Tuhan kepada umat manusia, Alquran adalah pesan terakhir, dan dalam kaitannya pesan-pesan sebelumnya dalam kitab suci masa lalu itu Alquran sebagai pelindung, pengoreksi dan penyempurna. Karena itu pada dasarnya diwajibkan atas orang-orang menerima pesan-pesan Alquran dan juga mempercayai atau beriman kepada kitab-kitab suci terdahulu, atau sekurang-kurangnya mempunyai keberadaannya dan keabsahannya sebagai pembawa pesan untuk zamannya.[47] Cak Nur dalam menemukan titik temu di antara ajaran-ajaran dasar agama melalui pesan Tuhan yang disampaikan kepada umat manusia, dan di antara pesan tersebut yang paling mendasar untuk menemukan titik temu agama-agama adalah pesan takwa. Takwa disini maksudnya bukan sekadar seperti banyak yang ditafsirkan orang, namun "kesadaran ketuhanan" (*god consciousness* atau rabbaniyah) yaitu kesadaran Tuhan Maha Hadir (*omnipresent*) atau selalu hadir dalam kehidupan sehari-hari.

### 3. Islam Universal

Cak Nur menggunakan dasar titik temu dari agama-agama untuk memperkuat teorinya tentang teologi Inklusif. Menurut Cak Nur, Islam sebagai agama bukanlah dimonopoli dan hanya untuk umat Muhammad SAW. Sesungguhnya Islam itu universal, pertama-tama karena Islam sebagai sikap dan pasrah, tunduk patuh kepada Allah. Sang Maha Pencipta adalah pola wujud seluruh alam semesta, dalam bahasa yang tegas seluruh jagad raya adalah suatu wujud atau eksistensi ketundukan dan kepasrahan (Islam) kepada Tuhan.[48] Sikap pasrah tersebut merupakan inti dasar teologi inklusif dari pandangan kesatuan kemanusiaan

[47] Madjid, *Islam Doktin dan Peradaban*, 494
[48] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1990), x

(*the unity of prophecy*) yang berangkat dari konsep ke-Maha Esa-an Tuhan (*the unity of God*). Di mana akhirnya sikap pasrah merupakan titik temu semua agama yang benar, sebagai upaya menuju Tuhan Yang Maha Esa.

Pada dataran *doktrinal-normatif*, jika dilakukan pembacaan secara *dialektis-hermenutis*, maka Alquran sesungguhnya sangat radikal, liberal, dan arif dalam menyikapi keanekaragaman (pluralitas) agama-agama.[49] Diungkapkan dalam Alquran bahwa Kebenaran Universal, Kebenaran Perenial, adalah tunggal walaupun ada kemungkinan manifestasi lahiriahnya beraneka ragam. Pangkal kebenaran universal itu adalah tawhid yang memiliki konsekuensi kesediaan diri pasrah (*al-islam*) kepada-Nya. Konsep kesatuan dasar ajaran ini membawa kita menuju pengakuan konsep kesatuan misi kenabian/kerasulan, yang pada gilirannya menuju pengakuan konsep kesatuan umat manusia yang beriman.

[49] Kurdi, et.al., *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 245

# PENUTUP

UNTUK MENUTUP buku ini, berikut ringkasan ilmu kalam serta potensi pengembangannya untuk menghadapi tantangan di masa kini dan mendatang.

Ringkasnya, ilmu kalam adalah studi tentang akidah Islam. Ilmu ini awalnya muncul untuk memperkuat keimanan dan keyakinan terhadap Allah SWT melalui studi dengan dalil aqli dan naqli. Memperkuat iman lewat dukungan akal ini penting untuk menghadapi pertanyaan dan bantahan atas iman yang muncul dari gelombang filsafat Yunani/ Helenisme yang rasional. Umat Islam menghadapi tentangan itu dengan argumen rasional juga. Ini menarik, karena ilmu kalam ini menanggapi penolakan dan pertanyaan dengan argumen rasional, bukan dengan kekerasan. Peluang untuk melakukan kekerasan juga mungkin terjadi, misalnya alasan penistaan agama, penghinaan agama, kekerasan bisa dilakukan dan sangat mungkin didukung oleh komunitas umat Islam. Tetapi, para pengkaji ilmu kalam ini memilih jalur rasional, sehingga memungkinkan untuk diterima secara sukarela oleh orang-orang yang membantahnya.

Selain menghadapi tantangan dari helenisme, ilmu kalam mengkaji aneka ragam pemikiran tentang akidah atau kepercayaan Islam. Hasil kajian menunjukkan, umat Islam memilki akidah pokok yang sama dan koridor yang sama, tetapi juga memiliki perbedaan dalam detailnya tersebut. Perbedaan itu dalam sejarahnya bisa berkaitan dengan sikap sosial dan politik termasuk konflik kekerasan. Tetapi ilmu kalam sendiri membahas hal tersebut dalam forum ilmiah yang damai dan inklusif.

Bisakah ilmu kalam berperan lebih jauh dari hal tersebut? Bisakah ilmu kalam mengembangkan dirinya sehingga tidak

hanya menanggapi tantangan berupa pertanyaan dan bantahan dari filsafat Yunani?

Pertanyaan turunannya adalah, bolehkah mengembangkan ilmu kalam? apa relevansi ilmu kalam di masa kini dan mendatang?

Pengembangan ilmu kalam boleh dilakukan dengan suatu catatan. Pengembangan ilmu kalam untuk menyesuaikan dengan problem masa kini dan mendatang absah untuk dilakukan, sepanjang masih dalam topik dan koridor yang berlaku dalam ilmu kalam. Ilmu kalam sendiri mengalami perkembangan sepanjang sejarahnya, walaupun ada yang tetap yaitu topik dan koridornya. Topiknya tetap kepercayaan Islam atau akidah Islam. Koridornya tetap menggunakan sumber akli (akal atau rasio) dan naqli (Al-Qur'an dan sunah). Yang berubah adalah isu, metode, dan buah pemikiran tentang kepercayaan dalam Islam.

Ilmu kalam akan relevan jika ikut serta membantu mengatasi isu-isu masa kini dan mendatang. Isu umat Islam saat ini antara lain adalah kekalahan politik, ekonomi dan budaya dari peradaban barat yang lebih kuat dalam ilmu, teknologi, budaya, militer dan ekonomi. Berhadapan dengan peradaban Barat, umat Islam mengalami kebodohan dan pembodohan, kemiskinan struktural, pelabelan buruk sebagai teroris, kehancuran lingkungan, penjajahan langsung maupun tidak langsung, keserakahan, peperangan dan sebagainya.

Isu-isu itu adalah termasuk problem dari sistem masyarakat. Sistem adalah kumpulan komponen-komponen yang memiliki karakter keseluruhannya yang lebih besar dari penjumlahan bagian-bagiannya. Menjadi lebih besar karena antar komponen itu ada hubungan yang mempengaruhi keseluruhan sistem. Meadows (Meadows & Wright, 2009) menyatakan sistem adalah serangkaian sesuatu – bisa orang, sel, molekul atau apapun yang terkait sedemikan hingga menghasilkan pola *pelaku sepanjang waktu.*

Sistem masyarakat, menurut Talcott Parsons adalah jaringan interaksi antar aktor atau unsur. Ada aktor / unsur dan ada aneka

jaringan interaksi lewat komunikasi maupun lewat hubungan kausal serta umpan balik.

Dalam model dinamika sistem dari Forrester, unsur/ aktor itu memiliki persediaan (*stocks*) yang bisa diukur dan juga keterkaitan yang dia namakan aliran (*flows*). Misalnya untuk menggambarkan kemiskinan dan kemakmuran, orang atau sekelompok orang memiliki persediaan, uang atau barang-barang kebutuhan. Persediaan ini tidak hanya barang, bisa hal-hal kualitatif seperti sikap, kebencian, kecintaan, tingkat aktivitas dan sebagainya. Sehingga terorisme juga bisa digambarkan dalam istilah persediaan, yaitu seseorang atau sekelompok orang yang memiliki tingkat aktivitas teror. Contoh hal-hal kualitatif dari persediaan misalnya seseorang/ kelompok memiliki tingkat buta huruf, tingkat berpikir kritis, tingkat branding

Mangatasi problem tanpa memahami sebab-sebabnya dalam sistem akan cenderung mengatasi permukaan masalah, bukan penyebab masalah. Forrester menyatakan bahwa kebijakan publik yang tidak berhasil lebih condong mengatasi simptom (gejala) daripada mengatasi sebab-sebabnya (Forrester, 1971). Hal ini karena kebijakan itu dibuat tanpa memahami sebab-sebabnya, sehingga masalah akan muncul kembali. Menurut Forrester, kebijakan yang berhasil harus menyasar ke titik ungkit yang tepat. Titik ungkit adalah tindakan dan perubahan yang paling memberikan dampak besar dalam sistem. Intervensi kecil menghasilkan dampak besar dalam masyarakat. Donella Meadows menyebutkan 12 hal tersebut.

Ilmu kalam berpotensi memainkan peran terpenting dan mendasar dalam intervensi sistem tersebut, terutama pada poin 1, poin yang paling besar dampaknya sekaligus paling besar resistensinya. Jika diurutkan dari yang kurang efektif ke paling efektif, 12 poin intervensi itu adalah sebagai berikut.

***12. Angka – konstanta dan parameter***

Mengukur performa dari sistem dengan konstanta dan

paramameter termasuk hal yang cukup efektif untuk melakukan perubahan sistem. Memang mengukur tidak selalu mengubah, tetapi mengukur mendorong orang untuk membicarakannya dan melakukan perubahan kolektif. Mengukur juga paling mudah diterima karena faktual serta tingkat resistensi yang paling kecil.

Ada aneka macam konstanta dan parameter dalam pengukuran suatu sistem, antara lain, pertumbuhan ekonomi, pemerataan, aindeks gini (ketimpangan), indeks islamophobia, indeks demokrasi, indeks kualitas hidup, indeks pendidikan, indeks korupsi, indeks kesetiakawanan, indeks polusi udara, indeks kerusakan lingkungan dan sebagainya.

Mana yang perlu digunakan? Tergantung tujuannya. Ilmu kalam berperan merumuskan konstanta dan parameter apa yang sesuai untuk membantu umat Islam melaksanakan ajarannya. Ilmu kalam juga bisa memperlihatkan konstanta yang terabaikan tetapi penting untuk diperhitungkan. Setelah menentukan konstanta dan parameter, yang perlu dilakukan adalah melakukan pengamatan dan pengukuran.

Ilmu kalam berperan dalam menyeleksi dan memeriksa konstanta dan parameter tersebut.

***11. Penyanggah Persediaan (buffers)***

Ilmu kalam yang terlibat dengan perubahan sistem perlu memahami kebutuhan dari unsur-unsur sistem. Unsur-unsur dalam sistem membutuhkan sesuatu secara berkelanjutan. Jika tidak terpenuhi, bakal terjadi gangguan. Dalam masyarakat, sesuatu itu makanan, uang, air, bensin, guru, tentara, jumlah pohon dan sebagainya.

Melakukan intervensi pada sistem bisa dilakukan dengan menyediakan penyangga atau tempat penyimpanan barang kebutuhan tersebut. Menyediakan waduk yang menyimpan persediaan air adalah bentuk intervensi yang berdampak besar pada sistem. Berapa kapasitasnya? Jika terlalu besar, biaya dan

ruang yang dibutuhkan akan lebih banyak. Jika terlalu kecil, maka resiko kehabisan lebih besar. Yang terbaik adalah titik optimal antara pencegahan kekurangan dan penghematan biaya.

Peran ilmu kalam adalah mengidentifkasi hal-hal yang diperlukan untuk membangun masyarakat yang ideal serta bekerja sama dengan ekonom, pemegang kebijakan, praktisi untuk menyediakan penyangga hal tersebut.

Jika membahas isu kemiskinan,perspektif ilmu kalam tidak cukup dengan mengatakan bahwa kemiskinan itu dekat dengan kekufuran. Perlu juga bicara tentang aliran bahan baku, bahan pembantu, alat transportasi, bahan makanan, ketersediaan sekolah, ketersediaan guru yang handal, ketersediaan akses pasar, ketersediaan modal, dan sebagainya. Hal-hal material itu menjadi bahan untuk mengidentifkasi kepercayaan dari masyarakat. Untuk itu ilmu kalam juga perlu bekerja sama dengan ekonom, guru dan pemegang kebijakan publik.

***10. Struktur stok dan aliran***

Saluran aliran air, makanan, orang, uang, informasi, barang menentukan perilaku sistem. Gejala-gejala kemiskinan, kebodohan, perang, dan sebagainya seringkali memiliki keterkaitan dengan aneka macam saluran tersebut.

Apa hubungannya dengan ilmu kalam? Ilmu kalam membahas kepercayaan tentang Tuhan, alam, manusia dan kenyataan lainnya. Untuk memahami gagasan dari suatu bangsa, tidak cukup hanya dengan melihat slogan, dasar negara. Perlu juga memahami gagasan yang terwujud dalam struktur stok dan aliran.

Dalam sebuah sistem ada pemasukan, penyimpanan dan pengeluaran dari hal-hal tersebut. Intervensi pada hal-hal ini akan merubah sistem secara keseluruhan. Misalnya persediaan minyak goreng dikurangi, maka berdampak pada harga minyak goreng, bisnis gorengan dan daya beli masyarakat. Ilmu kalam

bekerja sama dengan ekonom dan politisi untuk mengamankan persediaan yang relevan dengan cita-cita komunitas. Karena cita-cita komunitas itu menjunjung keadilan, maka kelancaran struktur stok perlu diatur berdasarkan prinsip keadilan tersebut. Ilmu kalam punya peran penting memberikan perspektif kepercayaan untuk melihat dan mengkritik sturktur stok dan aliran yang ada.

***9. Keterlambatan (Delays)***

Memperbaiki keterlambatan umpan balik dalam sistem memiliki dampak kuat pada sistem itu sendiri. Umpan balik yaitu informasi yang diberikan kepada unsur-unsur sistem agar melakukan penyesuaian. Dalam sistem bisnis, produsen menyediakan produk kepada konsumen, konsumen memberikan umpan balik, berupa pujian, celaan, penerimaan atau penolakan.

Kadang umpan balik itu terhambat atau terlambat. MemperbaikI keterlambatan umpan baalik berarti juga memperbaiki kecepatan tanggapan sistem.

***8. Menyeimbangkan umpan balik***

Intervensi sistem yang lebih berdampak selanjutnya adalah menyeimbangkan umpan balik. Maksudnya, umpan balik diterima dan dijadikan dasar untuk melakukan perubahan. Kalau dalam kasus bisnis, produsen bisa menyesuaikan produknya agar lebih mudah diterima konsumen. Pada tahap ini ada penentuan tujuan, sehingga bisa menentukan apa yang menyimpang dan apa yang tidak. Yang menjauhi tujuan berarti menyimpang.

7. Memperkuat umpan balik

menyeimbangkan umpan balik berarti mengkoreksi unsur dalam sistem, sementara memperkuat umpan balik berarti memperkuat unsur tersebut. Memperkuat umpan balik adalah sumber pertumbuhan dan kehancuran sistem.

6. Aliran informasi

Pengembangan ilmu kalam akan penting jika ikut serta

berkontribusi memberikan jalan keluar atas isu-isu tersebut. Ikut serta berarti tidak bisa kerja sendiri mengatasi hal tersebut. Ilmu kalam berperan memberikan membangun dan memeriksa kepercayaan muslim tentang kenyataan hidup dan tujuan hidup sebagai pribadi, hamba Allah, keluarga dan anggota masyarakat. Tidak hanya membangun standar hidup ideal, tetapi memeriksa bagaimana penerapannya praktik. Pihak lain yang penting peranannya untuk menangani isu tersebut antara lain adalah ahli ekonomi, ahli politik, ilmuwan lain, eksekutor ekonomi, eksekutor politik, ulama, seniman dan sebagainya.

***5. Aturan – insentif, hukuman, dan hambatan***

Perubahan yang berdaya ungkit selanjutnya adalah merubah aturan, insentif, hukuman dan hambatan. Untuk mengatasi kemiskinan misalnya, perlu aturan yang mempermudah orang miskin untuk memperoleh akses pasar, akses modal, akses pendidikan. Hal-hal yang bisa menghancurkan usaha mereka juga perlu diberi hambatan, misalnya dengan larangan monopoli.

***4. Kemampuan mengupgrade sistem***

Perubahan yang berdampak besar selanjutnya adalah peningkatan kemampuan untuk mengupgrade sistem. Ketika sistem mengalami kerusakan, ada mekanisme internal untuk memperbaiki kerusakan itu sendiri. Menurut Meadows (Meadows & Wright, 2009), dalam sistem biologi, kekuatan itu bernama evolusi, dalam ekonomi ada kemajuan teknis atau revolusi sosial.

Kemampuan mengupgrade sistem lahir dari keterbukaan mengakui, belajar dari kesalahan dan berupaya memperbaiki diri. Sementara sikap merasa benar sendiri dan tidak mau mengakui kenyataan tentang kesalahan dan kelemahan akan membuat sistem tidak mampu mengupgrade dirinya.

Ilmu kalam sendiri dengan pendekatan ilmiah dan keragaman perspektif membuatnya akan lebih mampu untuk mengupgrade dirinya. Karena pengkaji ilmu kalam terbuka atas

kelemahan faham dari masing-masing pihak, termasuk faham yang dianutnya.

***3. Sasaran – Tujuan atau fungsi dari sistem***

Poin pengungkit sistem selanjutnya adalah merubah sasaran dan tujuan dari sistem. Mengubah sasaran dari sistem termasuk sistem sosial akan membawa dampak besar bagi keseluruhan sistem. Misalnya, ketika sistem bertujuan untuk mengejar pertumbuhan ekonomi, unsur-unsurnya akan dikerahkan untuk itu. Kebijakan publik memberikan insentif kepada pengusaha untuk maju. Bahkan mungkin juga insentif itu berlebihan hingga mengorbankan buruh, lingkungan, dan hak-hak orang di sekitar.

Perubahan tujuan menjadi misalnya pemerataan atau pembangunan berkelanjutan akan memberikan dampak besar bagi perilaku sistem tersebut. Pertimbangan dari pemangku kepentingan serta lingkungan akan dipertimbangkan dalam pembangunan ekonomi.

Ilmu kalam bisa berperan besar dalam perubahan tujuan sistem. Dengan wawasannya tentang etika dan sejarah, kajian ini memberikan tawaran tentang tujuan hidup dan tujuan masyarakat.

Walaupun perubahan tujuan merupakan hal yang berdampak besar, resistensi untuk melawan perubahan tujuan juga besar. Sehingga walaupun ada kesepakatan bersama untuk meraih tujuan bersama, biasanya tujuan sebelumnya belum berubah dan bersembunyi. Ilmu kalam perlu memahami resistensi ini dan berdialektika dengan resistensi itu.

***2. Paradigma***

Paradigma adalah gagasan umum yang melahirkan tujuan, struktur, aturan, delay dan parameter sistem. Misalnya dalam masyarakat kapitalis, ada gagasan mementingkan diri sendiri adalah baik untuk membangun kebaikan bersama. Ada juga gagasan bahwa alam adalah sumber daya alam yang berguna

untuk memenuhi kebutuhan manusia. Manusia berada di atas alam. Paradigma ini bukan hanya gagasan saja, melainkan gagasan yang beredar dan mendarah daging dalam suatu masyarakat dan menghasilkan tujuan dan fungsi unsur-unsur dalam sistem.

Ilmu kalam bisa berperan penting dalam melakukan kritik paradigma sistem ini. Ilmu kalam bisa menawarkan gagasan baru tentang posisi manusia sebagai khalifah Allah. Posisi alam bukan sumber daya. Manusia melindungi alam sebagai ciptaan Allah.

### *1. Transendensi Paradigma*

Intervensi yang paling besar pengaruhnya pada sistem sosial dan paling banyak menerima resistensi adalah transendensi paradigma. Transendensi paradigma adalah bersikap fleksibel pada paradigma, karena menyadari paradigma adalah mental model tentang kenyataan, bukan kenyataan itu sendiri. Bahasa bukan cermin kenyataan, melainkan gambaran mental manusia yang menentukan apa yang diamati dan bagaimana perilakunya. Kenyataan jauh lebih kaya dan kompleks daripada paradigma. Transendensi paradigma adalah kemampuan untuk mengevaluasi dan lepas dari kungkungan satu paradigma, dan berpindah ke paradigma lain.

Masalah-masalah lingkungan, kemiskinan, penindasan, penjajahan, terorisme, kebodohan adalah masalah yang tak lepas dari pandangan dunia. Masalah lingkungan tak lepas dari paradigma yang melahirkan orientasi pertumbuhan ekonomi yang mengabaikan lingkungan. Kilbourne (Kilbourne & Carlson, 2008)mengidentifikasi paradigma yang terlibat dalam kerusakan lingkungan itu apa yang dinamakan paradigma sosial dominan masyarakat industri Barat (dominant social paradigm). Paradigma ini melihat manusia superior daripada spesies lain dan bumi menyediakan sumberdaya tak terbatas bagi manusia dan kemajuan adalah karakteristik inheren dari sejarah manusia. Penindasan tak lepas dari paradigma bahwa mereka lebih superior dari orang yang ditindasnya. Penjajahan tak lepas dari paradigma bahwa penjajah

punya kewajiban relijius dan legal untuk mengambil tanah dan mendidik orang yang mereka anggap barbar (terjajah). Terorisme tak lepas dari paradigma dari barat maupun dari sebagian muslim. Pelaku terorisme memandang bahwa orang-orang Barat yang mereka teror sedang memerangi umat Islam. Sehingga mereka berhak memerangi. Orang Barat juga punya paradigma yang mendasari sistem politik sebagai polisi dunia. Kebodohan dan kemiskinan tak lepas dari paradigma fatalisme tentang takdir dan sebagainya.

Ilmu kalam punya potensi untuk meningkatkan kemamampuan transendensi paradigma karena ilmu kalam terbiasa mempelajari aneka kepercayaan yang merupakan paradigma dalam hidup. Ilmu kalam agar relevan pada zaman sekarang dan akan datang perlu mempelajari kepercayaan yang melahirkan sistem yang tengah ada.

Dengan demikian untuk intervensi sistem, ilmu kalam tidak hanya menghadapi aliran-aliran pemikiran ilmu kalam, tetapi juga menghadapi paradigma di luar itu yang mendasari sistem yang ada. Ketika ilmu kalam menawarkan sistem yang baik dan adil, ilmu kalam akan menghadapi resistensi dari aneka macam bentuk paradigma. Paradigma yang resisten itu bisa materialisme, kapitalisme, komunisme, konsumtivisme, bahkan bisa juga faham keagamaan yang mengalami distorsi. Mengenal resistensi itu tidak hanya tentang paradigma pihak lain, tetapi bahkan paradigma kita sendiri.

Transformasi paradigma adalah keterbukaan atas kritik paradigma diri sendiri. Hanya peka dengan kesalahan orang, dan tidak peka pada diri sendiri berarti tidak punya standar evaluasi yang fair. Untuk itu perlukan kemampuan untuk menyadari paradigma di balik setiap pandangannya dan juga pandangan masyarakat. Dari situ ilmu kalam bisa menawarkan kritik atas cara pandang atau paradigma yang mendarah daging dan menjadi sumber permasalahan.

Akhirul kalam, ilmu kalam muncul untuk menjawab tantangan masyarakat helenis yang menuntut penjelasan rasional atas iman. Ilmu kalam juga perbincangan tentang pertanyaan-pertanyaan tentang kepercayaan Islam yang kemudian melahirkan aneka varian aliran yang masih dalam lingkup Islam. Di masa kini dan mendatang, ilmu kalam berpotensi berkembang dan memainkan peranan jika menjawab isu-isu kekinian. Perannya adalah mengidentifikasi paradigma yang melahirkan isu tersebut menawarkan perubahan atau transendensi paradigma.

## DAFTAR PUSTAKA


Abbas, Sirojuddin, *I'itiqad Ahlussunnad Wal-Jama'ah*. (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992)

Abduh, Muhammad, *al-Islam Din al-Ilmi wa al-Madaniyah*, terj., Fadillah dan Muhammad Abqory, Islam Ilmu Pengetahuan dan Masyarakat Madani, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2005)

Abduh, Muhammad, *Risalah al-Tauhid*, (Beirut: Dar Ihya al-'Ulum, 1992)

Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)

Afrizal, M., *Ibn Rusyd Tujuh Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2006)

Ahmed, Akbar S., *Citra Muslim, Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, terj. Nundinr Ram dan Ramli Yakub (Jakarta: Erlangga, 1992)

al-Ahwani, A. Fuad, *Mukaddimah Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Abdul Karim Utsman (ed.) (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965)

al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *Maqalat al- Islamiyyin*, (Kairo: Makatabah al-Nahdah al-Misriyah, 1950)

al-Asy'ari, Abu Hasan, *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanat* (Madinah: Mathba'at 'al-Jami'at al-Islamiyat, 1975)

al-Badawi, Abdurrahman, *al-Mazhahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1983)

al-Bagdadiy, Abu Manshr Abd al-Qahir ibn Thahir al-Tamimiy. *Kitab Ushl al-Din.* Cet. III. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981)

al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.)

al-Bazdawi, Abu Yusr, *Kitab Usul al-Din* (Mesir: al-Bab al-Halaby, 1963)

al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah,* Terjemah dan Penjelesan: Yahya al-Mutamakkin, (Semarang: PT Karya Toha Putera Semarang, t.tp)

al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995)

al-Ghuraby, Ali Mustafa, *Tarikh al-Firq al-Islamiyah* (Mesir: Maktabah wa Mat'baah Muhammad Ali Sabihiy wa Awladu, t.th)

al-Hasyimi, Muhammad Kamil, *Aqidah al-Syi'ah fi al Mizan*, terj. H.M Rasjidi, dengan judul *Hakikat Aqidah Syi'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999)

Ali, Fakhri dan Bakhtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986)

Ali, Mukti, *Alam Pemikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan IKAPI, 1993)

al-Iji, Adud al-Din Abd al-Rahman bin Ahmad, *Kitab al-Mawaqif* (Beirut: Dar al-Jil, 1997)

al-Isfaraini, Thahir Muhammad, *al-Tabsir fi al-Din wa Tamayyaz al-Firqah al-Najiyah an al-Firaq al- Halikin* (Beirut: Alam al-Kutub, 1983)

al-Juwaini, *al-Aqidat al-Nizhamiyah* (Kairo: Maktabat Kulliyat al-Azhariyat, 1979)

al-Laqqani, Al-Syaikh Ibrahim, *Jawharat al-Tawhid*, terj. K.H. Muhamad Shaleh ibn Umar Samarani (Semarang), Sabil al-'Abd (t.p:t.tp)

al-Maturidi, Abu Mansur, *Kitab Tauhid*, ditahkiq oleh Fathullah Khalif (Latambul-Turki: Maktabah al-Islamiyah, 1979)

al-Maududi, Abu a'la, *al-Khilafah wa al-Mulk*, terj. Muhammad al-Baqir, *Khilafah dan Kerajaan*, (Bandung: Mizan, 1990)

al-Musawi, Abd. Husain Syarafuddin, *Al-Fusul al-Muhimmah fi Ta'rif al-Ummah,* terj. Muhlia, *Isu-isu Penting Ikhtilaf Sunni Syi'ah*, (Bandung: t.p., 1991)

al-Namr, Abd. Mu'in, *Sejarah dan Dokumen-dokumen Syi'ah*, (t.tp: t.p; 1988)

al-Nasyar, 'Ali Sami, *Nasy'a al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981)

al-Saibi, Kamil Mustafa, *al-Silah bayn al-Tasawwuf wa al-Tasayyu* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th)

al-Tamimi, Imam Abi Mansur Abdul Qahar Ibn Thahir, *Kitab Ushul al-Din* (Beirut: Dar al-Ifaqah al-Jadidah, t.th.)

al-Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Amili Abu Ja'far, *Jami' al- Bayan fi al-Tafsir Alquran,* Juz 12 (tk: Mu'assasah al-Risalah, 2000)

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1975)

Amin, Ahmad, *Zu'ama' al-Ishlah fi al-Ashr al-Hadits*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1979)

an-Nadwi, M. Fadlil Said, *Ahmadiyah Sekte atau Agama Baru*, (Tuban: Pustaka Langitan, 2006)

an-Nasyar, Ali Sami, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkir al-islam* (Mesir: Dar al-Fikr 1947)

Anwar, Basrawi, *Antara Tasawuf dan Ilmu Kalam: Suatu Tinjauan Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992)

Anwar, Moh. Dawam, *Mengapa Kita Menolak Syi'ah*, (Jakarta: Lembaga Pengkajian dan Penelitan Islam, 1998)

ar-Razik, Mustafa Abd., *Tauhid Trikh Al-Falsafah Al-Islamiyah,* (Lajnah wa At-Thalif wa al-Tarjamah wa An-Nasyr, 1959)

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/ Kalam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)

Asrohah, Hanun, et.al. *Ilmu Kalam*. (Mojokerto: CV. Sinar Mulia, 2012)

Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Lesfi, 2002)

asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal* (Mesir: al-Bab al-Halabi wa Auladuh, 1976)

asy-Syarbasi, Ahmad, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab,* diterjemahkan oleh Sabil Huda (t.tp. Bumi Aksara, t.th.)

Atjeh, Aboebakar, *Perbandingan Mazhab Syi'ah, Rasionalisme dalam Islam,* (Semarang: Ramadhani, 1990)

Atjeh, Aboebakar, *Salaf (Salaf al-Sālih) Islam dalam Masa Murni*, (Jakarta: Permata, 1970)

Azra, Azyumardi (ed.). *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperations In Islamic Studies (INIS) dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998)

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995)

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme*, *hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 2006)

Badawi, Abdurrahman, *Mazahib al-Islamiyain,* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983)

Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997)

Bevan, A.A., t.th. "Manichaenism" dalam James Hansting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Vol. VIII. New York: Charles Scribner's Sons, t.th.)

Burhanuddin, Nunu, *Ilmu Kalam dari Tauhid Menuju Keadilan, Ilmu Kalam Tematik, Klasik dan Kontemporer*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016)

Burhanudin, Asep, *Jihad Tanpa Kekerasan*, (Yogyakarta: LKiS, 2005)

Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam A Study of The Theology of Abu Mansur Al-Maturidi* (d. 333/944), (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995)

Dahlan, Abdul Aziz, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam,* (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987)

Dahri, Harapandi, *Tabot: Jejak Cinta Keluarga Nabi di Bengkulu*. (Jakarta: Citra, 2009)

Darda, Abu, "Sayid Ahmad Khan dan Gerakan Aligarh" dalam *Jurnal Tsaqafah*. (Gontor: ISID Gontor, 1998),

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam III*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994)

Donald, Duncan Mc., *Dahorment of Muslim Theology Yurisporedenceand Konstitusional Theory,* (New York: Russel, 1965)

Dzaher, Ihzan Ilahi, *al-Syi'ah wa al Tasyim Firgun wa al-Thariq,* (Pakistan: Idarat al- Tarjuma'i al-Sunnah, 1994)

el-Fahd, Abou Khaled, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj., Helmi Mustofa, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006)

Esha, Muhammad In'am, *Teologi Islam: Isu-isu Kontemporer*, (Malang: UIN-Malang Press, 2008)

Esposito, John L., *The Oxford Encyclopedia of The Islamic World*, (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Farghal, Yahya Hasyim Hasan, *al-Ushul al-Manhajiyat li Bina' al-Aqidat al-Islamiyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.)

Faris, Abu Husain Ahmad ibn, *Mu'jam Maqayis al-Lughah,* Juz III, (Mesir: Mustafa al- Babiy al-Halabiy wa 'Aladu, 1390 H/1965 M)

Fazlurrahman, *Islam*, terj., Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000)

Fealy, Greg, "Hizbut Tahrir Indonesia: Seeking Total Islamic Identity", dalam Shahram Akbarzadeh dan Fethi Mansouri (eds.), *Islam and Political Violence: Muslim Diaspora and*

*Radicalism in the West* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007)

Forrester, J. W. (1971). Counterintuitive behavior of social systems. *Theory and Decision*, *2*(2), 109–140. https://doi.org/10.1007/BF00148991

Geerzt, Ernest Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. (New Haven And London: Yale University Press Ernest Clifford, 1968)

Ghazali, Adeng Muchtar, *Pemikiran Islam Kontemporer Suatu Refleksi Keagamaan yang Dialogis,* (Bandung: Pustaka Setia, 2005)

Ghazali, Adeng Muchtar, *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005)

Gibb, H.A.R., *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. terj. Machmun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1992)

Gove, Philip Bob Cock (Ed), *Webter's Third New International Dictionary of the English Langue,* G & C Merviam Company Publisher, 1966)

Hanafi, A., *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1998)

Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan,* (Jakarta: P3M, 1991)

Hanafi, Hasan, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2000)

Handrianto, Budi, *50 Tokoh Islam Liberal Indoneia Pengusung Ide Sekularisma, Pluralisme, dan Liberalisme Agama,* (Jakarta: Hujjah Prees, 2007)

Hanifah, Abu, *al-Fiqh al-Akhbar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1984)

Hasan, Hasan Ibrahim, *Tarikh al-Daulah al-Fatimiyah,* (Mesir: Multazamah, 1958)

Hasan, Nuhammad Kamal, *Muslim Intellctual Responses to "New Order Modernization" in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1980)

Hasbi, Muhammad, *Ilmu Kalam*, (Yogyakarta: Trustmedia Publishing, 2015)

Hazm, Ibn, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, Vol. II, Bagian IV, (Kairo: tp.)

Hilmi, Musthafa, *al-Salafiyat bain al-Aqidat al-Islamiyat wa al-Falsafah al-Gharbiyah* (Iskandariah: Dar al-Da'wah, 1983)

Hizbut Tahrir Organization, *The Methodology of Hizbut Tahrir for Change* (London: al-Khilafah Publikation, 1999)

Hodson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam.* Vol. I. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977)

Hudgeon, Marshal QS., *The Order of Assasin* (t.tp: Graven Hege Monton & Co., 1955)

Ilyas, Yunahar, *Kuliah Aqidah Islam*, (Yogyakarta: LPPI, 1992)

Ishak, Muslim, *Sejarah dan Perkembangan Theologi Islam*, (Semarang: Duta Grafika, 1988)

Iyunk, *Teologi Amal Saleh: Membongkar Nalar Kalam Muhammadiyah Kontemporer*, (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masdyarakat, 2005)

Izutsu, Toshihiko, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994)

Jabbar, Qadli Abdul, *al-Ushul al-Khamsah*, Abdul Karim Utsman (ed.), (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965)

Jafri, S.H.M., *Dari Saqifah Sampai Imamah,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1985)

Jahja, Zurkani, *Teologi al-Ghazali, Sebuah Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Jarullah, Zuhdi, *al-Mu'tazilah* (Beirut: al-ahliyah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1974)

Jawaz, Yazid bin Abdul Qadir, *Syarh Aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah* (Bogor: Pustaka Imam al-Syafi'i, 2004)

Karagiannis dan Clark Mc Cauley, "Hizbut Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remannis Non Violence", dalam *Terrorism and Political Violence*, No. 58 (2006), 318

Katimin, *Mozaik Pemikiran Islam dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010)

Khaldun, Ibn, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)

Kilbourne, W. E., & Carlson, L. (2008). The Dominant Social Paradigm, Consumption, and Environmental Attitudes: Can Macromarketing Education Help? *Journal of Macromarketing*, *28*(2), 106–121. https://doi.org/10.1177/0276146708314586

Kurnia, A. Fajar, *Teologi Kenabian Ahmadiyah*, (Jakarta: PT. Wahana Semesta Intermedia, 2008)

Lembaga Penelitian dan Pengkajian WAMI, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya*, ter. A. Najiuyulloh, (Jakarta: al-Islahy Press, 1995)

Louis, Abu, *Ma'luf, al-Munjid* (Beirut: Maktabah al-Syirkah, 1986)

Ma'had, Ibnu, *Ilmu Kalam*, (Ponorogo: Darul Huda Perct, 2009)

Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dar al-Masyriq, t.th.)

Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1990)

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1999)

Madjid, Nurcholish, *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Paramadina, 2000)

Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990)

Madkur, Ibrahim, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.)

Mahally, Abdul Halim, *Benarkah Ahmadiyah Sesat?*, (Jakarta:

Cahaya Kirana Rajasa, 2006)

Malik, Hafeez, "Sayid Ahmad Khan", in Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 1. (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Mansur, Abd al-Qahir bin Thahir bin Muhammad al-Baghdadi Abu, *al-Farq Bain al-Firaq,* Juz I (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1997)

Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: LP3S, 1994)

Masturin, "Khazanah Intelektual Teologi Maturidiyah", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol. 8, No. 1, Juni 2014

Meadows, D. H., & Wright, D. (2009). *Thinking in systems: A primer*. Earthscan.

Monib, Mohamad dan Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia; dalam Pandangan Nurcholish Madjid* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011)

Mu'ahhari, Mur'a, *Mengenal Ilmu Kalam Cara Mudah Menembus Kebutuhan Berfikir,* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002)

Mu'in, Taib Thahir Abdul, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Widjaya, 1986)

Musa, Jalal, *Nasy'at al-Asy'ariyat wa Tathowwuruha* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975)

Mustafa P., *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*, (Yogyakarta: PustakaPelajar, 2010)

Muthahhari, Murtadha, *Mengenal Ilmu Kalam*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002)

Muzani, Saiful, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community", dalam *Studia Islamica*, Vol. 1, Nomor 1 (1994)

Nakosteen, Mehdi, *Konstribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto A, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995)

Nasir, A. Sahilun, *Pengantar Ilmu Kalam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994)

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986)

Nasution, Harun, et.al, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, (Jakarta: Jambatan, 1992)

Nasution, Harun, *Islam Rasional*, (ed.) Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995)

Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987)

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996)

Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI-Press, 1986)

Nasution, Hasan Bakti, *Filsafat Umum,* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001)

Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1995)

Nicholson, Reynold A. t.th. "Mazdak" dalam James Hansting (ed.), *Encyclopaedia of Religion & Ethics.* Vol. VIII. New York: Charles Scribner's Sons, t.th.)

Nursaymsuriati, *Berkelanjutan dan Perubahan Tradisi Keagamaan Syiah (Studi Masyarakat Santri YAPI Bangil Pasuruan)*. (Thesis Pascasarjana UIN Malang, 2011)

Pijpers, G.F., *Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. terj. Tudjimah, (Jakarta: UI Press, 1984)

Qadim, Zulhum Abdul, *Kaifa Hudimat al-Khilafah*, (Beirut: Darul Ummah, 1990)

Qadir, C.A., *Philosophy and Sciencein The Islamic World* (London: Routledge, 1991)

Qardawi, Yusuf, *Haqiqat al-Tawhid,* (terj.) Musyaffa, (Jakarta: Rabbani Press, 2000)

Qardhawi, Yusuf, *Kebangkitan Gerakan Islam: Dari Transisi Menuju Kematangan*, ter. Abdullah Hakam dan Ainul Abied (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003)

Rakhmat, Miftah F., (ed.), *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik dan Pendidikan*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998)

Rasjidi, H.M., *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Yayasan Islam Studi Club Indonesia, 1967)

Rasjidi, H.M., *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977)

Rasjidi, H.M., *Sekulerisasi dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Nurcholish Madjid tentang Sekulerisasi*, (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972)

Raszidi, *Apa Itu Shiah?* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1984)

Resse, William L., *Dictionary of Philosopy and Religion.* (USA: Humanities Press Ltd, 1980)

Ridwan, AH., *Reformasi Intelektual Islam,* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998)

Rochimah, et.al. *Ilmu Kalam.* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2012)

Rozak, Abdul, dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2012)

Rusli, Ris'an, *Pemikiran Teologi Islam Modern*, (Palembang: IAIN Raden Fatah Press, 2015)

Rusli, Ris'an, *Teologi Islam: Telaah Sejarah dan Pemikiran Tokoh-tokohnya*, (Palembang: Tunas Gemilang, 2014)

Sabiq, Sayyid, *Akidah Islam: Suatu Kajian yang Memposisikan Akal Sebagai Mitra Wahyu*, (Surabaya,: Al-Ikhlas, 1996)

Saleh, Fauzi, *Menegakkan Pilar-Pilar Tauhid*, (Banda Aceh: Ar-Raniry, 2007)

Sani, Abdul, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998)

Setio, Robert, "Kekerasan dalam Apokaliptisisme" dalam Alef Theria Wasim, dkk. (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik dan Pendidikan* (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005)

Sheila, McDonough, *Muslim Ethics and Modernity: A Comparative Study of the Ethical thought of Sayyed Ahmad Khan and Maulana Maududi*. (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1985)

Shihab, Quraish, *Menyingkap Tabir Ilahi Asmaul Al-Husna dalam Perspektif Alquran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

Shihab, Quraish, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. (Tangerang: Lentera Hati, 2007)

Shubhi, Ahmad Mahmud, *Fi Ilm al-Kalam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969)

Siddiq, Nourouzaman, *Syi'ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: PLP2M, 1995)

Sieny, Saeed Ismaeel, *Titik Perselisihan Ulama Ahlussunnah dan Syi'ah* (Malang: Genius Media, 2014)

Sindi, Mohammad Abdullah, "Britain and the Rise of Wahhabism and the House of Saud", *e-Bulletin* Vol. IV 16 January 2004, dalam www.kanaanonline.org., diakses 13 Agustus 2016

Siraj, Said Aqiel, *Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997)

Sjalabi, Ahmad, *al-Tarikh al-Islami*, Vol. 3 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah, 1976)

Soleh, A. Khudori, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, (Jogjakarta: Ar-Ruz Media, 2014)

Sou'yb, Joesoef, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Pikiran Islam,* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1982)

Subhani, Ja'far, *Syiah: Ajaran dan Praktiknya*. (Jakarta: Nur Al-Huda, 2012)

Subhi, Muhamad, *Fi 'Ilm al-Kalam (al-Mu'tazilah)*, (Kairo: Muassis ats-Tsaqafah al-Jami'ah, 1982)

Syalabi, A., *Mausuat Tarikh al- Islamiy wa al-Hadarat al-Islamiyah*, terj. Muhtar Yahya, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Jaya Murni, t.th)

Syariati, Ali, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi,* (Bandung: Mizan, 1995)

Syarif, M., *Para Filosof Muslim,* (Bandung: Mizan, 1985)

Syazali, Munawir, *Islam dan Tatanegara, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990)

Taimiyah, Ibn, *Minhaj al-Sunnah,* (Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditsah, t.th.)

Teh, Kamarul Shukri Mohd, *Pengantar Ilmu Tauhid* (Selangor: Dar Ehsan, 2008)

Thabathaba'i, Allamah M.H., *Shi'ate Islam*. terj. Johan Efendi, *Islam Syi'ah: Asal Usul dan Perkembangannya*, (Jakarta: Tempret, 1993)

Tholkhah, Imam, "Gerakan Islam Salafiyah di Indonesia", *Jurnal Edukasi*, Volume 1, Nomor 3, Juli-September 2003

Tim Penulis Ahmadiyah, Al-Wasssiyat, (Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 2000)

Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* (Jakarta: Djambatan, t.th.)

Tim Penulis, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989)

Wafi, Ali Abd. Wahi, *Gurbal al-Islam dan Aimmat al- Arabat wa al-Mazhab al-Islamiyah al-Ukhra al-Baqiyat wa al-Manqudat,* terj. Rifyah Ka'bah, *Perkembangan Mazhab dalam Islam* (Jakarta: Minaret, 1987)

Wahid, Abdurrahman (ed), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: Gerakan Bhineka Tunggal Ika, The Wahid Institute, Maarif Institute, 2009)

Watt, W. Montgomerry, *Free Will and Predistination in Early Islam* (London: Luzac and Companya Ltd.)

Watt, W. Montgomerry, *The Majesty That What Islam*, Edisi Indonesia, *Kejayaan Islam, Kajian Kritis Dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogjakarta: Tiara Wacana, 1990)

Watt, W. Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987)

Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinberg: The University Press, 1973)

Watt, W. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972)

Wensich, A.J., *Muslim Creedo: Its Genesis and, Historic Development*, (Frank Cass and Co, 1962)

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995)

Yusuf, Yunan, *Alam Pemikiran Islam Pemikiran Kalam dari Khawarij ke Buya Hamka Hingga Hassan Hanafi*, (Jakarta: Prenadamedia, 2014)

Zahrah, Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, terj. Abdurahman Dahlan dan Ahmad Qarib, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996)

Zuhriyah, Luluk Fikri, "Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid" Jurnal Komunikasi Islam, (Volume 02, Nomor 02, Desember 2012)

Zulkarnain, Iskandar, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005)

## BIODATA PENULIS

**Dr. Sahri, M.A**. Adalah dosen Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, dan dosen Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak. Menyelesaikan pendidikan Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Pondok Pesantren Darul Ulum. Setelah dari pesantren, Sahri melanjutkan pendidikan tingginya di Jurusan Pendidikan Bahasa Arab IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, kemudian menjadi asisten dosen. Sempat melanjutkan Program Magister (S2) Pendidikan Bahasa Arab di UIN Malang selama dua semester, tetapi kemudian berpindah ke UIN Syarif Hidayatullah hingga menyelesaikan pendidikan Program Doktor dalam bidang Filsafat Islam.

Sahri pernah menjadi Direktur Ma'had al-Jamiah IAIN Pontianak. Saat ini Sahri menjadi wakil dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Pontianak bidang administrasi umum, perencanaan, dan keuangan.

Sebelumnya, Sahri diangkat menjadi Calon Pegawai Negeri Sipil dan dosen di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Lebih dari satu dasawarsa, Sahri telah mengajar tentang perkuliahan Filsafat Islam dan bidang-bidang lainnya, baik di lingkungan kampus UIN Sunan Ampel Surabaya maupun di kampus-kampus lain di Jawa Timur seperti di Institut Agama Islam Ibrahimi Banyuwangi dan Institut Agama Islam Syaikh Muhammad Khalil Bangkalan. Sahri mengajar Mata

Kuliah Filsafat Islam, Filsafat Ilmu, dan Ilmu Tarjamah kepada mahasiswa-mahasiswi yang sebagian besar peserta didiknya hafal *Kitab Alfiyah*, juga para pimpinan pondok pesantren dan kepala madrasah di kampungnya masing-masing karena mereka adalah peserta penerima beasiswa madrasah diniyah.

Di bidang kepenulisan, Sahri tergolong produktif, baik sebagai editor maupun sebagai penulis. Pernah menjadi editor *Jurnal Syaikhuna* di Institut Agama Islam Syaikh Muhammad Khalil Bangkalan, *Jurnal al-Insyirah* jurnal Studi Keislaman Sekolah Tinggi Agama Islam Darul Hikmah Bangkalan. Sebagai penulis, Sahri telah mempublikasikan karya-karyanya di berbagai jurnal ilmiah, seperti Jurnal Ilmu-ilmu Sosial Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Negeri Jember, *Jurnal Asy-Syirah* Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Jurnal Al-Daulah* Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

Buku ini merupakan karya terbarunya dan dapat dikatakan sebagai pintu masuk bagi karya-karya lainnya dan kerangka pemikiran selanjutnya. []

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

# MENGKAJI FALSAFAH ILMU KALAM

## Reformulasi Kualitas Iman di Era Digital

Buku ini bertujuan untuk memperkenalkan falsafah dan aliran-aliran Ilmu Kalam lebih lanjut dalam Islam serta ajaran-ajarannya. Falsafah Ilmu Kalam menekankan pada aspek filosofi dan historisitas Ilmu Kalam, hukum mempelajari Ilmu Kalam, dan hubungan Ilmu Kalam dengan disiplin keilmuan lainnya sebagai bagian dari rekonstruksi kualitas iman di era digital di mana masyarakat terutama kalangan generasi mudanya sangat akrab dengan produk-produk teknologi digital.

Buku ini selain menyoroti aspek falsafah dan alirannya, juga membahas isu-isu penting yang menjadi perbincangan hangat di dalam disiplin ilmu kalam, seperti isu-isu tentang konsep iman dan kufur, perbuatan Tuhan dan perbuatan Manusia, sifat-sifat Tuhan, konsep akal dan wahyu, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, dan konsep keadilan Tuhan. Selain itu, secara historis, buku ini merambah pada pemikiran kalam kontemporer dari banyak tokoh, baik luar maupun dalam negeri, seperti Ismail Al-Faruqi, Nurcholis Madjid dan lain-lain.

Selamat membaca!

Bildung
+6281227475754
Bildung
@sahabatbildung
bildungpustakautama@gmail.com
www.penerbitbildung.com

ISBN 978-623-6379-81-3